Collection
Théologie, Pastorale et Spiritualité,
RECHERCHES ET SYNTHÈSES
IV

L. DALOZ

LE TRAVAIL SELON SAINT JEAN CHRYSOSTOME

P. LETHIELLEUX, EDITEUR
10, RUE CASSETTE
PARIS VIe

Cet ouvrage représente la première partie d'une thèse soutenue à l'Université Pontificale Grégorienne de Rome, sous le titre : « Le Travail chez les Pères Antiochiens ». Je tiens à remercier ici le R. P. G. JARLOT, Président de l'Institut des Sciences Sociales de cette Université, et le R. P. J. LECUYER, Directeur au Séminaire Français de Rome, à qui je dois d'avoir pu mener à bien ce travail.

R. D. DALOZ, Lucianus.

Le travail chez les Pères Antiochiens

Vidimus et approbamus ad normam statutorum Universitatis die 3 mensis Ianuarii anni 1958.
R. P. Georgius Jarlot s. I.
R. P. Antonius Orbe s. I.

Imprimatur :
Ledone Salinarum, die
XVIII decembris MCMLVIII
† CLAUDIUS
Episcopus Sancti-Claudii

AVANT-PROPOS

Dans un article où il regroupait les « Éléments pour une Théologie du Travail », le P. H. Rondet posait la question : « Y-a-t-il chez les Pères de l'Église une théologie du travail ? » Sa réponse était plutôt pessimiste : « La question n'a pas fait encore l'objet de recherches sérieuses. Le résultat d'une enquête serait probablement décevant[1] ».

Et pourtant, aucune théologie du travail ne pourra être solidement établie, si elle ne s'appuie sur l'Écriture et la Tradition de l'Église. Les données de l'Écriture ont déjà fréquemment été présentées[2]. L'enquête dans la Tradition, en particulier dans la Tradition patristique, comme le remarquait le P. Rondet, est encore à faire[3]. Nous l'avons entreprise chez S. Jean Chrysostome ; elle ne nous a pas déçu. C'est même avec étonne-

1. H. Rondet, *Eléments pour une théologie du travail*, dans « Nouvelle Revue Théologique », 77 (1955), pp. 27-48 et 123-143. Le texte que nous citons se trouve p. 125.

2. L'ouvrage le plus complet et le plus intéressant sur la question est certainement celui de W. Bienert, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel*, Stuttgart, 1954. — Voir aussi, en beaucoup plus bref : A. Richardson, *The biblical doctrine of Work*, 2e édit., London, 1954. Ces deux ouvrages sont protestants. A part les nombreux articles de revue, nous ne connaissons comme étude catholique récente sur le sujet que la plaquette de P. Termès Ros, *El Trabajo segùn la Biblia*, Barcelona, 1955. Cf. Bibliographie.

3. Il faut toutefois signaler deux ouvrages, qui ne se placent pas tant, il est vrai, du point de vue théologique que dans une perspective morale : A. Geoghegan, *The attitude towards labor in early christianity and ancient culture*, Washington, 1945, et surtout H. Holzapfel, *Die sittliche Wertung der körperlichen Arbeit im christlichen Altertum*, Würzburg, 1941.

ment et admiration que nous avons découvert le souci qu'avait ce grand Évêque de défendre contre les préjugés d'un monde hellénisé la noblesse du travail corporel, de replacer dans le plan de la Providence et dans l'économie du salut, les rapports de l'homme et de la nature, de dégager la signification théologique de l'œuvre humaine sur le monde matériel... Certes, dans les multiples homélies que Jean Chrysostome adressa à son peuple, le travail est loin d'occuper une situation prépondérante ; ce n'est pas un des sujets centraux de sa réflexion. La place qu'il y tient n'est cependant négligeable ni par la fréquence des allusions, ni par la profondeur des considérations théologiques.

Bien que notre étude soit limitée à S. Jean Chrysostome, nous avons jugé utile d'interroger aussi les autres Pères Antiochiens, au moins ce qui nous reste de leurs écrits. Ils permettent de saisir dans son contexte la pensée de Chrysostome, et apportent souvent à celle-ci des compléments précieux. Nous avons rassemblé en un chapitre les résultats de notre enquête, avant de dégager brièvement, dans notre conclusion, les idées-clefs que la Tradition Antiochienne peut fournir à une théologie du travail...

Notre titre est volontairement imprécis. Puisqu'il s'agit d'une recherche historique, on ne saurait a priori restreindre la signification du terme « travail », en lui mettant une épithète, par exemple, « travail corporel ». Ce serait s'exposer à mutiler la pensée des Pères que nous étudierons. De fait, nous le verrons, nous n'aurons pas à parler du travail intellectuel, et les données que nous recueillerons concernent essentiellement le travail corporel, qui s'exerce sur une matière. Quelquefois, cependant, le sens s'élargit jusqu'à faire de « travail » un synonyme d' « activité », par opposition à l'inaction. La signification du mot sera d'ailleurs éclairée par les divers emplois qu'en fait Jean Chrysostome. Il nous faut maintenant lui laisser la parole...

ABRÉVIATIONS

NRT = Nouvelle Revue Théologique (Louvain)
PG = Migne, Patrologie Grecque
PL = Migne, Patrologie Latine
ThW = Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.

Nous avons suivi la numérotation grecque des Psaumes, selon l'usage des Pères grecs que nous utilisons.

Là où une Homélie de Jean Chrysostome porte deux numéros (p. ex. : Hom. LX, al. LXI), nous avons cité seulement le premier, sans faire mention du second.

I

L'HOMME DANS LE MONDE MATÉRIEL

Il n'entre pas dans le cadre de cette étude de retracer l'existence mouvementée de S. Jean Chrysostome, ce fils d'officier devenu tour à tour ascète dans les montagnes des environs d'Antioche, prédicateur renommé de cette cité, patriarche de Constantinople, et qui devait, pour son trop grand courage, mourir exilé loin de son siège épiscopal. Nous ne reviendrons pas non plus sur les caractères de sa prédication. Qu'il nous suffise d'en signaler un trait que lui-même a mis en relief, en définissant d'une phrase le but de ses homélies :

> « Je veux que les serviteurs et les servantes, la pauvre veuve, le marchand, le matelot, le simple laboureur, puissent aisément me comprendre... »[1]

Chrysostome ne voulut donc jamais être un prédicateur « savant ». A plus forte raison, ne visa-t-il

---

1. *Quod Christus sit Deus*, 1. P.G., 48, 813. — Sur ce caractère « pratique » de l'œuvre de Jean Chrysostome, cf. A. Moulard, *Saint Jean Chrysostome, sa vie, son œuvre*, Paris, 1941, p. 65 : « Il ne néglige pas le dogme, mais le traite en vue de la vie et non de la spéculation. Les grands débats dogmatiques qui ont rempli la première moitié du quatrième siècle sont apaisés au moment où il se met à prêcher ».

guère à être ce que nous appellerions un « théologien ». Il ne nous faudra donc pas chercher chez lui à propos du travail, des élaborations qu'il n'eut jamais l'intention de faire. Son œuvre n'en est pas moins significative, à cause précisément de sa valeur de témoignage, à cause aussi de l'influence qu'elle exerça, non seulement à Antioche et à Constantinople, mais, tout au long de l'histoire, dans la Tradition catholique... Retrouver, dans son œuvre, affleurant dans une allusion ou longuement développés dans une digression que lui inspire son enthousiasme pour « le faiseur de tentes », Paul, les grands « thèmes » de sa pensée sur le travail, voilà la méthode de cette recherche...

Comme préliminaire à l'étude de la « théologie du travail » de Jean Chrysostome, il ne saurait être inutile de nous demander comment il conçoit les rapports de l'homme avec le monde matériel, ce *« κόσμος »*, duquel il tire sa subsistance, et où il fut à l'origine introduit. Recherche d'autant plus nécessaire que, nous le verrons, le travail dont parle Jean Chrysostome est, plus que de nos jours, une activité qui a besoin de la collaboration de la nature, qui s'exerce davantage sur les « matières premières », qui est donc, en un sens, moins enveloppé d'artificiel que celui d'une civilisation mécanisée. Quelles seront donc les relations de l'homme et du monde ?

I. — TOUTE LA CRÉATION POUR L'HOMME

L'idée-force le plus souvent exprimée par Jean Chrysostome lorsqu'il aborde ce sujet, est que toute la création matérielle a été produite pour l'homme. Parfois, il commence par entraîner son auditoire dans une longue description des merveilles de la nature :

« Considère en effet la diversité des arbres, les uns produisant des fruits, les autres non, les uns venant dans les déserts, les autres dans les champs cultivés, sur les montagnes ou dans les plaines. Remarque la variété qu'offrent les semences, les plantes, les fleurs, les animaux terrestres, amphibies, aquatiques »[2].

Parfois, il se contente d'une brève énumération : « Le ciel, la mer, la terre, les airs, et tout ce qui est en eux, animaux, plantes, semences... »[3]. Souvent, enfin, il se borne à un mot, qui pour lui résume tout le reste : « le visible », ou mieux : *« τὰ ὁρώμενα ἅπαντα »*, « tout le visible »[4]. Et lorsqu'il a ainsi brossé devant son auditoire, le tableau des splendeurs et des richesses créées par Dieu, il conclut toujours, comme par un refrain : « Et tout cela, c'est pour l'homme »[5] :

---

2. *De Compunctione ad Stelechium*, 2, 5 ; P.G., 47, 419. On retrouve de semblables énumérations dans : *Ad Pop. Ant.*, 7, 2 ; P.G., 49, 93. — *Ad eos qui scandalizantur*, 7 ; P.G., 52, 491 sq. — *In Gen. hom.*, 7, 6 ; P.G., 53, 67-68. — *In Psalm.*, 41, 4 ; P.G., 55, 161.

3. *In Matth. hom.* 61, 1 ; P.G., 58, 590. Cf. *In Matth. hom.*, 23, 8 ; P.G., 57, 318. — *In Rom. hom.*, 14, 11 ; P.G., 60, 539. — *In Gen. hom.*, 8, 2 ; P.G., 53, 71. — *In Gen. sermo*, 2, 1 ; P.G., 54, 587.

4. Voici les principales expressions du texte grec :

1° La création est pour l'homme : *De Compunctione ad Stelechium*, 2, 5 ; P.G., 47, 419. — *Ad pop. Ant.*, 7, 2 ; P.G., 49, 93. — *Ad eos qui scandaliz.*, 7 ; P.G., 52, 491. — *In Psalm.*, 8, 6 ; P.G., 55, 116. — *In Psalm.*, 41, 4 ; P.G., 55, 161. — *In Matth. hom.*, 61, 1 ; P.G., 58, 590. — *In Rom. hom.*, 14, 5 ; P.G., 60, 530. — *Ibid.*, 11, col. 539. — *In I Cor. hom.*, 10, 2 ; P.G., 61, 84.

2° Pour l'utilité de l'homme : *In Gal.*, 1, 4 ; P.G., 61, 619. — *In Gen. hom.*, 6, 6 ; P.G., 53, 60.

3° A l'honneur de l'homme : *In Gen. hom.*, 26, 3 ; P.G., 53, 233. — *Id. hom.*, 7, 5, col. 66.

4° Au service de l'homme : *In Eph. hom.*, 12, 2 ; P.G., 62, 90. — *In Gen. hom.*, 26, 5 ; P.G., 53, 236.

5. On notera dans les textes cités la fréquence de la particule *« διὰ »*, caractéristique de Jean, lorsqu'il veut exprimer cette relation du monde à l'homme.

« Pour lui la terre, pour lui le ciel ; pour lui le soleil et les astres ; pour lui la course de la lune, la succession des temps et des saisons ; pour lui, la production des fruits, les arbres et tous les animaux ; pour lui le jour et la nuit... »[6].

Ce sera donc la première note caractéristique des rapports entre le monde matériel et l'homme : Celui-ci n'a pas échoué sur une terre étrangère et hostile, il est dans un monde qui a été fait pour lui.

Cette harmonie n'est pas l'effet du hasard. Ni le monde ni l'homme ne sont, pour Jean Chrysostome comme pour aucun des Pères, jetés dans l'existence par une force aveugle. Ils sont œuvre d'amour. C'était dès l'origine, la volonté de Dieu Créateur, lorsqu'il fit « le ciel et la terre », de les destiner à l'homme. Dans la pensée de Dieu, c'est une destination « constitutive ». C'est elle qui détermine la création du monde matériel. Il y a originellement une solidarité entre celui-ci et l'homme, et cette solidarité est le signe de l'amour, de la « philanthropie » de Dieu. Lorsqu'après avoir brisé les statues impériales, le peuple d'Antioche attendait dans l'angoisse les représailles du maître irrité, Jean, pour le consoler, énumère toutes les merveilles que Dieu a créées « pour leur conservation et leur honneur ». Et il conclut :

« N'êtes vous pas frappés de cette preuve éclatante de l'amour de Dieu envers vous, lorsque vous pensez que ce monde tel qu'il est, ce monde si beau, si vaste, si grand, si admirable, c'est pour vous, tout petits que vous êtes, que Dieu l'a jeté dans l'espace ? Quand donc vous entendez ces paroles : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre », ne passez pas par-dessus légèrement ; parcourez

6. *In Psalm.*, 48, 7 ; P.G., 55, 233.

plutôt en esprit l'étendue de la terre ; considérez cette table riche et abondante, qui a été dressée pour nous, et les délices de toutes sortes préparées pour nous »[7].

Nous venons de voir suggérer l'une des images que Jean Chrysostome affectionne pour exprimer cette destination de la création au service de l'homme : c'est une table « riche et abondante »[8], « somptueuse, couverte des mets les plus variés, toute garnie avec la plus riche opulence »[9]. Cette table, c'est tout spécialement la terre, « pavé de la demeure » que Dieu construisit à l'homme... »[10]. Car l'homme n'est pas seulement un convive à la table du monde, c'est aussi le maître de maison, le roi, pour lequel Dieu a bâti un palais magnifique :

« Comme quelqu'un qui aurait construit un palais magnifique, étincelant d'or, éblouissant de l'éclat des pierreries, ayant ainsi disposé le monde, Dieu introduisit l'homme pour régner sur tout ce qui s'y trouve... »[11].

C'est pour cela que l'homme est créé le dernier ; non qu'il soit le dernier des êtres, au contraire : Fait-on entrer un convive avant que la table soit dressée ? Ne faut-il pas que le palais soit terminé pour qu'y puisse entrer le roi ?

« Et pourquoi, dira-t-on,... l'homme fut-il produit le dernier ? C'est à bon droit. Comme lorsqu'un roi va faire

7. *Ad Pop. Ant.*, 7, 2 ; P.G., 49, 93.
8. *Ibid.*
9. *In Gen. hom.*, 7, 6 ; P.G., 53, 67.
10. *De Comp. ad Stel.*, 2, 5 ; P.G., 47, 419.
11. *Ibid.* et *Ad Pop. Ant.*, 7, 2 ; P.G., 49, 93. — *In Gen. hom.*, 8, 2 ; P.G., 53, 71. Cette comparaison de l'homme avec un roi, et de Dieu avec un hôte remonterait à Philon. — Cf. K. Gronau, *Poseidonios und die judisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig und Berlin, 1914, p. 146, A. 2.

son entrée dans une ville, il faut que les gardes le précèdent, ainsi que tous les autres, afin que le roi arrive dans le palais quand celui-ci est bien en ordre ; ainsi, allant établir un roi et un chef sur tout ce qui est sur terre, (Dieu) construisit d'abord toute cette belle ordonnance de l'univers, et ensuite seulement il produisit celui qui serait établi sur elle, nous montrant par ces œuvres la dignité de cet être »[12].

Le monde matériel est ainsi destiné à notre nourriture[13]. Il est comme la « nourrice d'un enfant royal »[14]. Mais il a été fait aussi pour notre service. Dans ce palais qu'est le monde, les êtres sont les serviteurs que Dieu revêt d'un habit magnifique à la gloire du fils[15]. C'est en vue de leur utilité pour l'homme que Dieu a créé les différents êtres qui composent notre monde : Ainsi, le soleil que « Dieu a fait luire pour nous éclairer »[16], le feu, qui a été fait « pour mon service, pour m'être utile, pour subvenir à mes besoins »[17], « le temps au double cours, jour et nuit, le premier destiné au travail, la seconde au repos »[18]. Les vents aident les nautonniers, secondent le travail des paysans lors du vannage du grain, « allégeant la souffrance qui vient du travail »[19]. Même les êtres qui, à première vue, ne nous sont d'aucune utilité, n'échappent pas à

---

12. *In Gen. hom.*, 8, 2 ; P.G., 53, 71 et *Sermo*, 2, 1 ; P.G., 54, 588.
13. *Ad Pop. Ant.*, 10, 5 ; P.G., 49, 118 et *Ad eos qui scandaliz*, 7 ; P.G., 52, 491.
14. *In Rom. hom.*, 14, 5 ; P.G., 60, 530.
15. *Ibid.*, col. 531. — Cf. *In Gen. hom.*, 26, 5 ; P.G., 53, 236. — *In I Cor. hom.*, 17, 3 ; P.G. 61, 143 : Les animaux sont nos « serviteurs ».
16. *In Eph. hom.*, 12, 2 ; P.G., 62, 90.
17. *Ibid.*
18. *Ad Pop. Ant.*, 8, 1 ; P.G., 49, 97.
19. *Ad eos qui scandaliz.*, 7 ; P.G., 52, 494.

cette loi : Les arbres qui ne portent pas de fruits, par exemple :

« ...ne nous sont pas d'une utilité moins admirable que les arbres fruitiers, et ont été faits pour notre repos : nous fabriquons avec eux des maisons et bien d'autres choses utiles à notre repos... De même, parmi les animaux, les uns sont propres à nous servir de nourriture, les autres à être utilisés pour notre service. Les bêtes féroces, et même les reptiles, ne nous sont pas d'une petite utilité..., car les médecins en retirent beaucoup de choses qui peuvent servir à la santé de nos corps »[20].

Dans son insistance même, qui nous paraît peut-être exagérée, ce texte est révélateur de la pensée de Jean Chrysostome, que rien dans la création n'échappe à la loi générale d'avoir été créé pour l'homme. La terre enfin, ne « cessera jamais de fournir ses biens au genre humain, ni de récompenser la peine et le travail de l'agriculteur »[21]. Notons au passage, bien que ce ne soit pas encore directement notre propos, comment les dernières allusions ne désignent pas le travail comme une lutte entre l'homme et la nature, mais envisagent bien plutôt une collaboration de celle-ci aux efforts humains. Tout, dans la création, a donc été fait pour l'homme :

« Tout a été fait à la gloire de Dieu et à notre usage : le soleil, pour illuminer les hommes, les nuages pour le « service » des pluies, la terre pour l'abondance des fruits, la mer pour faciliter les échanges ; tout est au service de l'homme »[22].

---

20. *In Gen. hom.*, 7, 5 ; P.G., 53, 67.
21. *In Gen. hom.*, 27, 4 ; P.G., 53, 245.
22. Texte cité dans « Échos d'Orient », 11 (1908), p. 81 : L. Petit *Un texte de S. Jean Chrysostome sur les images.* Ce texte est tenu pour inauthentique par Montfaucon. Il est cité par Jean Damas-

On comprend donc la folie de l'idolâtrie : « Dieu a fait le soleil pour nous éclairer : qui se prosterne devant le flambeau qui l'éclaire ? »[23].

---

cène, *De Imaginibus*, III ; P.G., 94, 1408 C, et au deuxième Concile de Nicée : Mansi, coll. Concil., t. XIII, Florentiae, 1767, 68 E.

Après étude de manuscrits, Petit en défend l'authenticité. Pour ce qui est de notre propos, les idées sont bien celles de Chrysostome. Cependant on trouve aussi des formules du même genre dans Sévérien de Gabala. — Cf. le Sermon qu'on trouve dans l'édition de Saville des Œuvres de Chrysostome (Eton, 1612), V, 898-899, que J. Zellinger attribue à Sévérien, *Studien zu Severian von Gabala*, in Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 8, Münster, in-w., 1926., p. 52 sq.

On comparera aussi les idées exprimées dans le Sermon de Chrysostome : « Quod primus homo toti praelatus sit creaturae », qui se trouve dans les Œuvres de Paul Diacre sous le nom de *Chrysostome*, P.L., 95, 1205-1206, mais que l'édition de 1549 à Venise des Œuvres de Chrysostome place après le premier des huit sermons *in Genesim* donnés par Montfaucon :

« Tibi coelum in die lucis splendore vestitur, et solis fulgoribus decoratur, in nocte clarissimo lunae speculo et astrorum fulgore vario polus ipse illustratur, ut diei noctisque vicissitudine et numerositas temporum dignoscatur, et post diurnum laborem requies miseris mortalibus praebeatur. Tempora alternis vicibus immutantur, frondescunt silvae, amoenantur campi, prata virescunt, animantia cuncta diversis usibus procreata edunt fetus, parent imperio, obsequia servant, scatent fontes, omnes fluunt, institutis terminis maria coercentur. Gaudet post hiemem verna temperies, aestatis flagrantia decoquit messes, autumnitas temulenta suas exhibet ubertates : hieme macerantur imbribus terrae ; suis institutis omnia deserviunt... » Ed. Venet., vol. I, p. 111, i.

Cependant ce n'est pas simplement pour notre utilité terrestre que les choses ont été faites. Certaines servent l'homme d'une autre manière, en lui manifestant la sagesse, la grandeur et la « philanthropie » du Créateur. — Cf. *In Gen. hom.*, 7, 4-5 ; P.G., 53, 66.

23. *In Eph. hom.*, 12, 2 ; P.G., 62, 90. — Cf. *In Gen. hom.*, 6, 6 ; P.G., 53, 60. — *Hom.*, 7, 6, col. 68 : « Ceux qui avaient reçu la dignité de la raison et à qui avait été donnée une telle prééminence par le Créateur, ceux qui étaient plus dignes que toute créature visible, voilà qu'ils sont tombés dans une telle inanité qu'ils adorent des chiens, des singes, des crocodiles, et des êtres encore pires que ceux-là. »

2. — CONSÉQUENCE : LA COMMUNAUTÉ DE DESTIN

Dans la pensée de Chrysostome, il y a donc un principe qui définit la position du « monde » par rapport à l'homme. Il lui donnera même une forme exclusiviste : « Dieu ne fit la création pour rien d'autre que pour toi »[24]. Les choses visibles n'ont de sens que par leur destination à l'utilité de l'homme, parce que, dans l'intention de Dieu, elles n'ont pas été créées pour un autre que pour lui. Une telle destination va tisser, entre le destin de l'homme et celui du monde, une solidarité infrangible. Lorsqu'à l'origine, l'homme « couronné de gloire et d'honneur », était établi sur les œuvres des mains du Seigneur[25], c'était toute la création qui resplendissait comme un palais magnifique, comme une table plantureuse[26]. Lorsque, par son péché, le roi se fut montré indigne, le convive ingrat, la créature l'a suivi dans sa déchéance. Il est remarquable que, pour Jean Chrysostome, le péché de l'homme n'a pas désolidarisé de lui la nature. Cette inimitié aurait dû cependant être une conséquence normale de notre rébellion. Mais Dieu a poussé jusque là sa « philanthropie » qu'il n'a pas rendu Adam étranger dans le monde : Dans son Sermon « Quod primus homo toti praelatus sit creaturae »[27], Jean, après avoir décrit le péché de l'homme, poursuit : « et tamen adhuc creatura ejus servat imperium, licet ipse Creatori suo dene-

---

24. *Ad eos qui scandaliz.*, P.G., 52, 491. — Cf. *In Gen. hom.*, 6, 5 ; P.G., 53, 60.
25. *In Rom. hom.*, 28, 2 ; P.G., 60, 652, à propos du psaume 8, 6.
26. *Supra*, notes 8 à 11.
27. *Supra*, note 22.

garet obsequium... »[28]. Entre la terre et l'homme, donc, après le péché, la solidarité demeure. Suivant le destin de son maître, la création va connaître la peine et la corruption. Ainsi, à propos du verset de l'Épître aux Romains : « La création fut soumise à la vanité »[29], Jean a ce beau développement :

> « Que veut dire : « La créature est soumise à la vanité ? » Est sujette à corruption. A cause de qui et de quoi ? A cause de toi, homme. En même temps que ton corps était condamné à la souffrance et à la mort, la terre fut frappée de malédiction, et dut supporter des ronces et des épines... Paul... parle de son asservissement et il montre à cause de qui elle est devenue telle : c'est à nous qu'il en attribue la cause. Comment donc ? A-t-elle donc été traitée injustement en souffrant cela à cause d'un autre ? Point du tout. Car c'est à cause de moi qu'elle a été faite. Celle donc qui a été faite pour moi, comment subirait-elle une injustice à souffrir cela pour mon redressement ? »[30].

C'est que, la terre ayant été destinée par Dieu à nourrir l'homme, et à sa jouissance, le châtiment à l'un destiné, va passer par l'autre. Et depuis lors, non seulement pour Adam, mais aussi pour toute sa progéniture, les épines et les ronces resteront sur la terre comme des « monuments » rappelant le souvenir de la malédiction :

---

28. On notera l'analogie de l'idée avec *In Gen. hom.*, 21, 2 ; P.G., 53, 177 : « Mais lorsque (l'homme) tomba par négligence, et transgressa le commandement reçu, agissant selon sa « philanthropie », (Dieu) ne se détourna pas complètement de lui, mais, lui ôtant l'immortalité et le condamnant à la mort, il le laissa à peu près avec le même pouvoir ». (Il s'agit du pouvoir qu'a l'homme « sur tout le visible ».)

29. *Rom.*, 8, 20.

30. *In Rom. hom.*, 14, 5 ; P.G., 60, 530.

« La terre est maudite en tes travaux »[31]. Et à bon droit. Puisqu'en effet elle avait été produite à cause de l'homme afin qu'il puisse jouir de ses produits, c'est à cause de l'homme pécheur aussi que Dieu lui adressait cette malédiction ; c'est parce que la malédiction de la terre à son tour troublait la tranquillité et la sécurité de l'homme, qu'il dit : « La terre sera maudite en tes travaux ». Et pour que nous sachions ce que signifie « maudite », il ajouta : « Dans la douleur, tu en tireras ta nourriture tous les jours de ta vie ». Vous voyez les deux châtiments se poursuivre au cours des siècles, pour qu'il n'y ait pas qu'eux (nos premiers parents) à en faire leur profit, mais qu'aussi ceux qui allaient venir après eux puissent tirer instruction des mêmes faits, d'où leur est venu ce châtiment... Puis, instruisant l'homme avec plus de précision de la forme de la malédiction et de la cause de ses souffrances, il ajouta : « Elle te produira des ronces et des épines ». Voilà les « monuments » de la malédiction... »[32].

Liée à l'homme par la volonté divine, soumise à cause de lui à la malédiction, la création va, au cours de l'histoire, partager ses déboires et ses joies. C'est ce qu'illustre l'épisode du déluge : Pourquoi, alors que c'est l'homme qui a dévié vers le mal, tous les êtres sans raison vont-ils subir le même châtiment ? Parce que, l'homme une fois détruit, les autres êtres ne servent plus à rien :

« De même que la création partage la prospérité de l'homme quand celui-ci jouit de la faveur divine » — et ici Jean cite le verset de l'Épître aux Romains 8, 21 — « ainsi maintenant, quand celui-ci, pour la multitude de ses fautes, va être châtié et livré à la destruction générale, le bétail

---

31. *Gen.*, 3, 17. Avec Chrysostome, nous suivons le texte grec : « *ἐν τοῖς ἔργοις σοῦ* ».

32. *In Gen. hom.*, 17, 9 ; P.G., 53, 146. — Cf. *In Gen. hom.*, 27, 4 : « C'est à cause de leur méchanceté que la terre a été maudite » (P.G., 53, 244).

lui aussi, et les reptiles, et les oiseaux, périssent dans les flots qui vont couvrir le monde entier. Comme aussi dans une maison, quand le chef tombe sous l'indignation du maître, tous les serviteurs partagent semblablement sa tristesse, ainsi là, alors que les hommes vont périr dans ce qu'on peut appeler leur maison, tous ceux de la maison, qui étaient sous leur domination, doivent également tomber sous le même châtiment »[33].

Après la surabondance du péché de l'homme, c'est le monde entier qui a besoin de purification[34]. Mais le juste Noé, parce qu'il a su rester intègre, sauve avec lui la création de la destruction complète. Dans l'arche, il introduit ceux qui seront le « germe et les prémices de l'abondance future »[35]. A lui est répétée l'ancienne bénédiction, qui lui restitue en partie le pouvoir donné à Adam[36]. Il s'agit dans ces textes surtout des animaux, mais l'intention de Chrysostome n'est pas de restreindre à ceux-ci seuls la solidarité de destin avec l'homme. Suivant le texte biblique, il souligne les conséquences pour le sol de la faveur divine retrouvée par Noé : « La terre ne cessera jamais de fournir ses biens au genre humain, ni de récompenser les peines et le travail de l'agriculteur »[37]. Ainsi, à travers sa sollicitude pour le

---

33. *In Gen.*, *hom.*, 22, 5 ; P.G., 53, 193.
34. Id. *hom.*, 24, 4 ; P.G., 53, 210-211.
35. *Ibid.*, 5, col. 212.
36. Id. *hom.*, 27, 4 ; P.G., 53, 245. Chrysostome met en parallèle *Gen.*, 1, 28 et 9, 2. Il note comment Noé retrouve le pouvoir même qu'Adam avait reçu au Paradis, un peu différemment cependant. Au lieu de « Dominez », le deuxième texte porte : « Soyez la crainte ». L'homme ne perd pas son pouvoir sur les choses, ni sur les animaux, mais il n'y a plus autant de confiance réciproque. L'homme devient « terrible » aux animaux. Malgré tout, les êtres sont remis en son pouvoir.
37. *Ibid.* à propos de *Gen.*, 8, 21.

monde matériel, c'est toujours le bien de l'homme que poursuit inlassablement la « philanthropie » divine :

« Tout cela a été fait pour la consolation (de l'homme) ; pour qu'il sache de quelle dignité il jouit, la bienfaisance divine ne s'est pas seulement étendue à lui personnellement, mais, à cause de lui, tout le reste a participé à la bonté du maître »[38].

La création matérielle se trouve donc placée, du fait de l'homme, sous le double signe d'une bénédiction et d'une malédiction. Elle aussi souffre violence, mais sur elle aussi a passé l'espérance de la promesse. Pour Jean Chrysostome, comme pour l'Apôtre qu'il chérit, « le ciel avec la terre, vieillissant, renaîtront à une meilleure destinée... »[39], et si la création a beaucoup souffert à cause de nous, « elle n'a pas été traitée injustement ; car elle sera de nouveau incorruptible à cause de nous... »[40]. C'est ce que Jean résume en une belle page que nous citerons encore tout au long, car elle nous donne un exemple de l'importance de ces considérations préliminaires pour une juste intelligence de sa pensée sur le travail humain. Il s'agit du commentaire au verset d'Isaïe dans le « Chant de la Vigne »[41] : « La vigne labourée par dix paires de bœufs ne rapportera qu'une mesure de vin ; les champs ensemencés ne produiront que le dixième de la semence » :

« De la désolation de la ville, il passe à celle de la campagne pour frapper par tous les moyens l'esprit de ses auditeurs.

---

38. *In Gen. hom.*, 28, 2 ; P.G., 53, 254.
39. *In Rom. hom.*, 14, 5 ; P.G., 60, 530.
40. *Ibid.*
41. *Is.*, 5, 10.

Ni les maisons, dit-il, ne garderont leurs habitants, ni la terre ne montrera sa vertu féconde. Dès l'origine, en effet, à cause du péché d'Adam, elle se couvrit de ronces et d'épines ; plus tard, à cause de la faute de Caïn, elle produisit des fruits bien inférieurs à ce qu'on aurait dû obtenir par le travail de l'homme et ses possibilités à elle. On peut voir fréquemment d'ailleurs, la terre frappée à cause des péchés des hommes. Et pourquoi vous étonner si l'iniquité des hommes empêche l'enfantement de la terre, puisque c'est à cause de nous qu'elle est assujettie à la corruption, à cause de nous qu'elle en sera délivrée ? Puisqu'elle existe uniquement pour nous et pour notre service, le fait qu'elle soit telle ou telle prend dans cette destination sa racine et son principe. Nous en voyons une preuve dans l'histoire de Noé : la nature humaine étant tombée dans une extrême perversité, toutes choses furent bouleversées, semences, plantes, animaux, terre, mer, air, montagnes, vallées, collines, villes, murailles, maisons, tours ; la terrible inondation engloutit toute chose. Mais comme il fallait que notre race reprit son cours, la terre elle-même rentra dans son ordre accoutumé, et revêtit à nouveau sa beauté antérieure. Il est aisé de voir que tout cela a eu lieu en partie à cause de la dignité de l'homme. En effet la mer disparaît et reparaît, le soleil et la lune sont freinés et suspendent leur marche, le feu remplit les fonctions de l'eau, la terre celle de la mer, la mer celle de la terre, tout, en un mot, se transforme pour le service du genre humain. Et puisque l'homme est plus élevé en dignité que tous les êtres visibles, et que c'est pour lui que tout a été fait, lorsque maintenant le peuple juif a péché, Dieu empêche la terre d'enfanter »[42].

3. — SITUATION DE L'HOMME PAR RAPPORT A LA CRÉATION

Toute la création matérielle a donc, selon Jean Chrysostome, été faite pour l'homme, et enchaînée

---

42. *In Is.*, ch. 5, 4 ; P.G., 56, 61.

à son destin... Il nous faut maintenant considérer le problème sous son autre face : quel est le rôle de l'homme dans la création ? Dans quels termes Jean a-t-il exprimé la situation de l'homme vis-à-vis de ce monde fait pour lui ?

Tout d'abord, l'homme n'est pas dans le monde une créature fortuite, le produit d'une rencontre d'heureux hasards. Nous l'avons vu, c'est en l'homme que le monde prend son sens. Et sous cet aspect, l'homme lui est nécessaire. Jean le répète avec force :

> « Lorsque la création fut achevée... (suit une longue énumération)... lorsqu'il ne resta rien d'imparfait et que tout fut terminé, le corps réclama sa tête, la cité son chef, la création son roi, c'est-à-dire l'homme »[43].

Il y a, entre les êtres irrationnels et nous une nécessité, un besoin réciproque : « Le monarque est nécessaire aux sujets, et les sujets au monarque, comme la tête aux pieds »[44]. Pour Jean Chrysostome en effet, qui trouve cette idée dans une tradition déjà longue[45], l'homme est roi de tout le visible. Si une telle conception ne lui est pas originale, elle ne lui en est pas moins personnelle, et le terme de *« βασιλεύς »* est l'un de ceux qui reviennent fréquemment pour exprimer la position de l'homme vis-à-vis de la création matérielle[46]. Un autre mot caractéristique

---

43. *Contra Anomeos*, 11, 2 ; P.G., 48, 798.
44. *Ad Pop. Ant.*, 11, 4 ; P.G., 49, 125.
45. *Infra*, p. 152.
46. Dans un tel contexte, on trouve ce mot et ses dérivés *(βασιλεύω - βασιλικός)*, entre autres, aux lieux suivants : *De Compunct. ad Stel.*, 2, 5 ; P.G., 47, 419. — *Ad Stagirium*, 1, 1 ; P.G., 47, 427-428. — *De Virgin.*, 46 ; P.G., 48, 568. — *Contra Anomeos*, 11, 2 ; P.G., 48, 798. — *Ad Pop. Ant.*, 7, 2 ; P.G., 49, 93. — Id., 11, 4 ; P.G., 49,125. — *In Gen. hom.*, 6, 5 ; P.G., 53,60. — Id. *hom.*, 8, 2 ; P.G., 53, 71. — Id., *Sermo*, 4, 1 ; P.G., 54, 593. — *In Psalm.*, 48, 6 ; P.G., 55, 232. — *In Phil. hom.*, 7, 6 ; P.G., 62, 238...

dans une telle perspective est celui d' « ἄρχων »[47]. L'homme est roi et chef, et le monde a été soumis à sa domination *(ἐξουσίαν)*... Quelle est la nature de ce pouvoir ?

C'est d'abord un pouvoir qui s'étend sur toute la terre[48], un sceptre sur toute créature visible[49], une domination *(δεσποτεία)* sur les êtres sans raison[50]. Le terme de « δεσπότης » est aussi caractéristique du vocabulaire de Chrysostome, d'une manière parallèle à « ἄρχων » et « βασιλεύς »[51]. Dieu créa donc « l'homme chef de tout ce qui est sur terre, et rien de ce qui est sur terre n'est plus grand que lui, mais tout est placé sous sa domination »[52]. Même les régions les plus lointaines n'échappent pas à ce pouvoir universel : c'est là le bienfait du commerce qui permet aux hommes de se communiquer les biens de toute la terre et d'en être ainsi seigneurs universels : « en sorte que, tout en n'occupant qu'une petite partie de la terre, l'homme, en seigneur véri-

---

47. Cf. *Ad Stagirium*, 1 ; P.G., 47, 428. — *De Virginitate*, l. c. — *Ad Pop. Ant.*, 7, l. c. — *Contra Anomeos*, l. c. — *In Gen.*, l. c. et *hom.* 8, 3 ; P.G., 53, 72. — *hom.* 9, 2, col. 78 ; 5, col. 79. — *hom.* 10, 4 ; P.G., 53, 86. — *hom.* 12, 4 ; P.G., 53, 103. — *hom.*, 21, 2 ; P.G., 53, 177. — *hom.*, 25, 5 ; P.G., 53, 225. — *hom.*, 27, 4-5 ; P.G., 53, 245-247. — *Sermo*, 2,2 ; P.G., 54, 589. — *In Psalm.*, 8, 7 ; P.G., 55, 118. — *In Psalm.*, 41, 4 ; P.G., 55, 161. — *In Phil.*, l. c. — *In Col. hom.*, 5, 4 ; P.G., 62, 337. — *In Hebr. hom.*, 2, 2 ; P.G., 63, 22...

48. *In Psalm.*, 8, 7 ; P.G., 55, 117.

49. *In Psalm.*, 48, 7 ; P.G., 55, 233.

50. *In I Cor. hom.*, 17, 3 ; P.G., 61, 143.

51. *De Virginitate*, l. c. — *In Gen. hom.*, 9, 5 ; P.G., 53, 79. — *hom.*, 14, 5 ; P.G., 53, 116. — *hom.*, 16, 6 ; P.G., 53, 133. — *hom.*, 21, l. c. — *hom.*, 22, 5 ; P.G., 53, 193...

52. *In Gen. hom.*, 8, 3 ; P.G., 53, 72. Pour le terme « ἐξουσία », indiquant la domination de l'homme sur la terre, cf. *In Gen. hom.*, 7, 6 ; P.G., 53, 68. — *hom.*, 14, 5 ; P.G., 53, 116. — *hom.*, 27, 5 ; P.G., 53, 247...

table de toute la terre, jouit des biens qu'elle produit partout »[53]. Cette domination universelle se manifeste en effet en ce que l'homme a la « jouissance » des êtres irrationnels[54], des produits de la terre[55]. Elle apparaît en particulier vis-à-vis des animaux. C'est pour cela que Dieu les amène au premier homme, afin qu'il leur impose des noms :

> « Ceci fut fait non seulement pour que nous notions la sagesse (de l'homme), mais aussi pour nous faire connaître par l'imposition des noms, le symbole du pouvoir. Car c'est aussi l'habitude chez les hommes de symboliser leur pouvoir, lorsqu'ils ont acheté des serviteurs, en changeant les noms de ceux-ci. C'est pour cela que Dieu incite Adam à donner comme un maître des noms aux animaux... Voyez-vous la domination parfaite ? Voyez-vous l'autorité du pouvoir ?[56].

Bref, l'homme — et la femme[57] — « est investi du pouvoir sur tous les êtres sans raison[58]. Son pouvoir sur toute la terre est donc « immense »[59]. Immense aussi la dignité, l'honneur, la *« τιμή »* de l'homme. Celui-ci, en effet, a été par Dieu « couronné de gloire

---

53. *De compunctione ad Stel.*, 2, 5 ; P.G., 47, 418-419.
54. *In Gen. hom.*, 13, 3 ; P.G., 53, 108. — Cf. *hom.*, 16, 6 ; P.G., 53, 133.
55. Id. *hom.*, 17, 9 ; P.G., 53, 146. Cette *« ἀπολαύσις »*, « jouissance » du monde par l'homme, est également indiquée *in hom.*, 7, 6 ; P.G., 53, 67-68. — *hom.*, 14, 2 ; P.G., 53, 113. — *hom.*, 27, 5 ; P.G., 53, 247.
56. Id., *hom.*, 14, 5 ; P.G., 53, 116. — Cf. *Sermo*, 3, 2 ; P.G., 54, 591-592. — *Ad Stagirium*, 1, 1 ; P.G., 47, 427-428. — *In Phil. hom.*, 7, 6 ; P.G., 62, 238.
57. Car celle-ci participe au pouvoir de l'homme. C'est, selon Chrysostome, le sens du pluriel *« ἀρχέτωσαν »*, dans *Gen.*, 1, 26 : « Avant même d'avoir produit la femme, il la fait participer au pouvoir ». — *In Gen. hom.*, 10, 4 ; P.G., 53, 86.
58. *In Col. hom.*, 5, 4 ; P.G., 62, 337.
59. *In Psalm.*, 41, 4 ; P.G., 55, 161.

et d'honneur »[60]. Ce verset du Psaume, Jean l'explique par les suivants : « Il fait voir ensuite quel est cet honneur en ajoutant : Vous avez tout mis à ses pieds, les troupeaux, les animaux des champs, les oiseaux du ciel et les poissons de la mer qui se meuvent dans les eaux »[61]. C'est en effet le plus grand honneur que de lui donner la puissance sur toutes les créatures visibles »[62]. Cet honneur consiste donc dans le pouvoir[63], dans la royauté[64], qui fait de l'homme l'être le plus digne de tout le visible[65]. « Quel privilège pour la nature humaine ! »[66].

Ce pouvoir et ces privilèges ne sont pas des qualités adventices que l'homme se serait peu à peu acquises. Comme le monde n'a son sens que par rapport à l'homme, ainsi c'est par nature que l'homme est souverain du monde : Dieu, nous dit Jean, ne nous a pas seulement conféré la souveraineté, mais « il en a fait une souveraineté naturelle » *(φυσικὴν)*[67]. Jean distingue, en effet, la souveraineté naturelle

---

60. *Psalm.*, 8, 6, cité *in hom.*, *in Psalm.*, 48, 7 ; P.G., 55, 232-233.
61. *Psalm.*, 8, 8-9.
62. *In Psalm.*, 48, l. c. S. Jean Chrysostome s'appuie également dans ce passage sur le Psaume 48, 13 : « L'homme revêtu d'honneur *(ἐν τιμῇ ὤν)* n'a pas compris... »
63. Dieu « nous a honorés d'un immense pouvoir ». *In Psalm.*, 41, 4 ; P.G., 55, 161.
64. Dieu a « conféré à notre race l'honneur de cette royauté ». *Ad Pop. Ant.*, 7, 2 ; P.G., 49, 93.
65. *In Is.*, ch. 5, 4 ; P.G., 56, 62 et *In Gen. hom.*, 8, 2 ; P.G., 53, 71.
66. *De Prophet. obscur.*, 5 ; P.G., 56, 183. On retrouve en outre ce mot de la *« τιμή »* de l'homme dans : *De Compunct. ad Stel.*, 5 ; P.G., 47, 419. — *Ad Stagirium*, 1 ; P.G., 47, 428. — *Ad Pop. Ant.*, 11, 4 ; P.G., 49, 124... — En général d'ailleurs, on retrouve ces expressions unies à celles qui décrivent l'homme comme roi ou chef. — Cf. notes 46 et 47.
67. *Ad Pop. Ant.*, 7, 2 ; P.G., 49, 93.

de celle qui vient du choix de nos semblables. La souveraineté du lion, par exemple, est une souveraineté naturelle, celle d'un empereur ne l'est pas. Or « c'est une royauté semblable (à celle du lion) que Dieu nous a donnée au commencement, et il nous a préposés à tous les êtres »[68]. C'est, en fait, avant même d'exister que l'homme est destiné au commandement. Dans sa délibération préalable à la création de l'homme, Dieu avait déjà déterminé son rôle vis-à-vis du monde : *« ἀρχέτωσαν »*, « qu'ils dominent ! »[69] « Avant l'existence, l'honneur ; avant la création, la couronne ; avant d'être, il monte sur le trône royal »[70].

C'est donc par pure libéralité divine que l'homme est honoré d'une telle dignité, investi d'un tel pouvoir, « non comme récompense de nos travaux, mais par une pure grâce de « philanthropie »[71]. Don gratuit en particulier que notre domination sur les animaux : « Leur étant inférieurs en tout, nous leur commandons. Notre pouvoir est plus grand du fait que, leur étant inférieurs, nous régnions sur eux : ce qui te montre que ce n'est pas toi qui en es la cause, mais Dieu qui t'a fait »[72].

Car, bien qu'ayant donné à l'homme cet immense pouvoir, Dieu n'en reste pas moins le maître universel *« ὁ τούτων ἁπάντων Δεσπότης »*[73]. L'homme lui-même n'est pas soustrait à cette domination de Dieu.

---

68. *Ibid.*
69. *Gen.*, 1, 26.
70. *In Gen. sermo*, 4, 1 ; P.G., 54, 593.
71. *Ad Pop. Ant.*, 7, 2 ; P.G., 49, 93. — Cf. *In Gen. hom.*, 12, 4 ; P.G., 53, 103.
72. *In Phil. hom.*, 7, 6 ; P.G., 62, 237-238.
73. *In Is.*, ch. 5, 4 ; P.G., 56, 62.

Et c'est parce qu'il fallait qu'il sache qu'il n'est pas le maître absolu, que Dieu, au Paradis, réserva un arbre, sur lequel l'homme n'aurait aucun pouvoir. Nous citerons en entier cette page. Elle donne en effet une interprétation originale de la prescription divine. Elle précise la notion, que nous avons rencontrée déjà, de « jouissance » du monde pour l'homme, lui donnant presque le sens technique d' « usufruit ». Elle situe enfin la désobéissance dans le plan du « monde », la décrivant comme une volonté d'appropriation de la part de l'homme de ce monde matériel dont Dieu lui avait confié « l'administration »[74].

> « Le maître plein d'amour, éduquant l'homme dès le début, et voulant lui apprendre qu'il a un créateur et un auteur qui a fait tout le monde visible, et qui l'a lui-même formé, voulut par cette petite prescription (l'arbre du bien et du mal) lui montrer son pouvoir.
>
> Comme un maître bienveillant qui donne à quelqu'un en jouissance une maison vaste et admirable et ne veut pas recevoir le juste prix, mais seulement une petite partie de celui-ci pour sauvegarder son droit de propriété, et pour rappeler à l'autre qu'il n'est pas le maître de la propriété[75], mais qu'il jouit de son usage par grâce et bienveillance ; ainsi, notre maître, ayant confié à l'homme tout le monde visible, le faisant vivre au Paradis et lui donnant la jouissance de ce qui s'y trouve, pour que son intelligence ne se laissât pas séduire peu à peu jusqu'à penser que les êtres visibles sont autonomes, et jusqu'à avoir une trop haute opinion de sa propre valeur, lui ordonne de ne pas toucher d'un arbre, fixant une forte peine à la transgression, afin que (l'homme) pût savoir qu'il a un maître, et qu'il n'a part à tout le reste qu'à cause de la bonté du maître »[76].

---

74. *« ἐπιτροπή » In Gen. hom.*, 7, 6 ; P.G., 53, 68.

75. Ou : « de la création », avec la plupart des mss. *(« κτίσεως » loco « κτήσεως »)* cf. la note de l'édition de Migne *in hoc loco.*

76. *In Gen. hom.*, 16, 6 ; P.G., 53, 133. — Cf. *hom.*, 13, 4 ; P.G., 53, 109-110.

Mais l'homme fut un « serviteur ingrat en révolte contre son maître »[77] ; il « offensa le maître »[78]. Qu'est-il alors advenu de son pouvoir ? Quelquefois, Jean parle tout simplement d'une déchéance : Alors qu'au commencement l'homme « était objet de crainte pour tous les animaux » que Dieu « avait tous amenés devant lui »... quand il eut péché « Dieu le destitua de cette puissance »[79]. De même, dans son Sermon 4 sur la Genèse, Chrysostome explique que l'homme, roi et chef des animaux par la bonté de Dieu dès avant son existence, a été, à cause du péché, dépouillé de cette royauté[80]. Cependant, une formulation aussi absolue de la déchéance de l'homme est rare chez Jean Chrysostome. Car, même après la faute, Dieu reste « philanthrope », et ne dépouille pas totalement celui qu'il avait intronisé comme roi :

> « Dieu, aimant les hommes, vainqueur de nos fautes par sa bonté, n'a pas ôté (à l'homme) toute dignité, ni enlevé toute domination. Il a soustrait à son pouvoir seulement les animaux qui ne lui étaient pas d'une grande utilité pour sa vie »[81]. « Dieu n'a pas enlevé totalement son pouvoir (à l'homme), et il ne le lui a pas laissé totalement, mais il lui a soumis (les animaux) utiles à sa nourriture ou à son travail »[82].

S. Jean Chrysostome parle ici en particulier du pouvoir de l'homme sur les animaux. Il sait par constatation que bien des animaux ne reconnaissent plus à l'homme sa suprématie. Et c'est pourquoi il met l'accent sur l'aspect de déchéance que le péché a

---

77. *De Virginit.*, 46 ; P.G., 48,568.
78. *Ad Pop. Ant.*, 11, 4 ; P.G., 49, 125.
79. *De Virgin.*, l. c.
80. *In Gen. sermo*, 4, 1 ; P.G., 54, 593.
81. Id. *hom.*, 9, 5 ; P.G., 53, 79.
82. *In Psalm.*, 8, 7 ; P.G., 55, 118.

fait subir à l'homme. Mais lorsqu'il traite devant ses auditeurs de la création en général, alors, il devient beaucoup plus optimiste. Commentant le Psaume 8,7 : « Vous l'avez établi sur l'œuvre de vos mains », il explique :

> « Ayant établi l'homme en dignité avant la transgression, il ne l'en a pas dépouillé après le péché. Vous ne l'avez qu'un peu abaissé au-dessous des anges, dit-il, ce qui signifie : Vous l'avez condamné à mort par suite de son péché, mais malgré cette condamnation, vous ne l'avez pas dépouillé de ses prérogatives. C'est pourquoi, en disant cela, le prophète, nous découvrant l'ineffable bonté de Dieu pour l'homme, ajoute que, malgré l'abaissement de l'homme par suite de son péché, Dieu l'a laissé couronné de gloire et d'honneur, et ne lui a pas retiré son pouvoir »[83].

Alors que Dieu retire à l'homme l'immortalité, il lui laisse sur le monde presque *(σχεδὸν)* le même pouvoir[84]. S'il lui enlève la parfaite domination antérieure, c'est encore — nous le reverrons plus longuement à propos du travail — une marque de sa bonté afin que nous apprenions l'humilité, et que nous ne revenions pas à nos premières pensées »[85].

Et lorsque l'homme est rétabli dans la « justice », il retrouve, « aidé par la philanthropie divine », l'ancien pouvoir *(τὴν προτέραν ἀρχὴν)*, et de nouveau les bêtes féroces reconnaissent devant lui leur infériorité[86]. Ce fut ainsi le cas de Noé[87] et de sa progéni-

---

83. *In Psalm.*, 8, 7 ; P.G., 55, 117-118.
84. *In Gen. hom.*, 21, 2 ; P.G., 53, 177.
85. *Ad Pop. Ant.*, 11, 5 ; P.G., 49, 126. — Cf. *Ad Stel.*, 2, 5 ; P.G., 47, 419. — *In Psalm.*, 8,8 ; P.G., 55, 119.
86. *In Gen. hom.*, 25, 5 ; P.G., 53, 225.
87. *Ibid.* et *hom.*, 27, 4 ; P.G., 53, 245.

ture, à qui, après la purification du déluge, Dieu rendit le « pouvoir », la « domination », la « jouissance »[88] et restitua « l'ancien pouvoir sur tous les êtres irrationnels »[89]. Ce fut aussi le cas de Daniel épargné par les lions[90], et de Paul, lorsqu'à Malte, mordu par la vipère, il n'en subit aucun mal[91].

4. — L'ORIGINE DU POUVOIR DE L'HOMME : L'IMAGE DE DIEU

D'où vient donc à l'homme cette domination qu'il exerce sur le monde ? Puisque, nous l'avons vu, c'est « par nature », en même temps que par grâce divine, qu'il est souverain de tout le visible, il nous faut chercher ce qui, dans la nature de l'homme, le prédispose à être reconnu par la création comme roi universel. Pour Jean Chrysostome, ce qui lui donne cette suprématie, c'est d'avoir été formé à l'image de Dieu.

> « Tout est au service de l'homme, nous dit-il, ou plutôt de l'image du maître. Car, lorsqu'on porte les insignes et les images royaux dans une ville, les chefs et le peuple viennent à leur rencontre avec des louanges, et dans la crainte, non pour honorer les tablettes ou l'écriture gravée dans la cire, mais le signe du roi ; ainsi la création n'honore pas l'être terrestre, elle révère le signe céleste »[92].

---

88. *Hom.*, 27, 5, col. 247 : *« κατακυριεύσατε » ... i.e. « τὴν ἀρχὴν ἔχετε, καὶ τὴν ἐξουσίαν καὶ τὴν ἀπόλαυσιν ».*
89. *Ibid.*
90. *In Gen. hom.*, 25, 5 ; P.G., 53, 225. — *Sermo*, 5, 2 ; P.G., 54, 601.
91. *Sermo*, 5, l. c.
92. Dans le texte sur les images publié par L. Petit dans « Échos d'Orient », cf. *supra*, note 22.

Ainsi, lorsqu'avant la faute, aucun des animaux n'osait blesser ou attaquer l'homme, c'est qu'il voyait « briller sur son visage l'image royale » (*τὴν εἰκόνα τὴν βασιλικήν*). L'homme perdit ensuite cette puissance parce qu' « il altéra ces traits par le péché »[93]. Nous avons signalé déjà comment, pour Jean, Dieu, ayant installé l'homme maître de la terre, n'en reste pas moins, lui, maître de toutes choses. C'est qu'en réalité, l'homme n'est maître que dans la mesure où il est image de Dieu. En disant, à propos de l'homme qu'il allait former : « qu'ils dominent », Dieu ne fait qu'expliquer les paroles précédentes : « Faisons l'homme à notre image ». Pour Jean Chrysostome en effet, les deux membres de phrase ne sauraient être interprétés indépendamment ; si l'homme « domine », c'est parce qu'il est Image de Dieu. Et inversement, l'homme est Image en tout premier lieu parce qu'il domine :

> « Faisons l'homme, dit-il, à notre image et à notre ressemblance. Que signifie : à notre image et à notre ressemblance ? Il parle de l'image de la souveraineté (*τῆς ἀρχῆς εἰκόνα φησὶ*). De même qu'il n'y a dans le ciel personne au-dessus de Dieu, il ne doit y avoir sur terre personne au-dessus de l'homme »[94].

Il est d'autres passages où Jean met encore mieux en relief le lien des deux paroles divines :

> « Il ne l'avait pas encore façonné, lorsqu'il dit : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. Et, expliquant ce que veut dire « à l'image », il ajoute : Et qu'ils dominent sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur les animaux de la terre »[95].

---

93. *De Virginit.*, 46 ; P.G., 48, 568.
94. *Ad Pop. Ant. hom.*, 7, 2 ; P.G., 49, 93.
95. *In Psalm.*, 48, 7 ; P.G., 55, 233.

C'est donc parce que l'homme commande et qu'il a toute créature soumise à lui que Dieu a utilisé le mot « image »[96]. C'est la signification première que Jean attribue à la parole divine. Il ne distingue pas, notons-le, entre « image » et « ressemblance ». L'un et l'autre terme, pris comme un tout, « ne signifient rien d'autre que le pouvoir dont l'homme était investi sur tout ce qui est sur terre »[97]. Chrysostome, certes, n'oublie pas que l'homme est « image » du fait qu'il est doué de raison. Il sait que ce n'est pas la force de son corps qui lui assure l'obéissance des animaux et la domination sur le monde, mais son âme raisonnable :

> « Ce petit être de trois coudées, tellement inférieur aux animaux par la force du corps, il l'a élevé au-dessus de tous, lui donnant avec lui-même la parenté de la raison, le gratifiant d'une âme raisonnable, ce qui est le sommet de l'honneur »[98].

Nous retrouverons de telles considérations quand nous traiterons du travail de l'homme, et nous verrons comment, au fond, la raison est pour l'homme, dans ses rapports avec le monde matériel, ce qui lui permet de mettre, par la technique, la nature à son service effectif. Cependant, le sens premier et direct du texte de la Genèse, dans la délibération divine, est, selon Chrysostome, une collation de pouvoir. Il arrive qu'après avoir souligné ce sens, Chrysostome ajoute, comme quelque chose de différent, et que le texte exprime aussi, mais non pas d'abord, que l'homme a reçu encore d'autres bienfaits : l'immorta-

---

96. *In Gen. hom.*, 10, 4 ; P.G., 53, 85.
97. *Ad Stagirium*, 1, 2 ; P.G., 47, 428.
98. *In Psalm.*, 48, l. c. — Cf. *In Phil. hom.*, 7, 6 ; P.G., 62, 238.

lité, la raison...[99]. A cette considération « ontologique » d'autre part, correspond une conduite « morale ». Puisque l'homme est « à l'image de Dieu », il doit vivre selon les exigences de sa situation. Et c'est la « vertu » qui fait de lui une authentique image. Sinon, il se ravale au rang des animaux : Comment saurait-il alors en être le chef ?[100].

Dans l'homélie « De virtute Animi », S. Jean Chrysostome explicite ce qu'ailleurs il ne fait souvent que suggérer : d'une part, l'union ontologique qui existe entre la domination de l'homme et le fait qu'il soit doué de raison ; d'autre part, l'exigence morale de la « vertu », pour que l'homme reste vraiment maître : Les animaux, dit-il, ont bien des choses communes avec nous. Mais ils nous le cèdent en quelque chose :

> « La dignité de l'intelligence par laquelle l'homme est semblable à Dieu, jouit d'un esprit qui conduit les êtres, ordonne par la pensée les choses créées... commande comme le créateur, à la belle harmonie des êtres. Et c'est cela que nous manifeste l'exclamation de Dieu à notre sujet, au début : « Faisons l'homme à notre image »...
> « Gardons, par l'éclat de la vertu, la dignité de l'image royale. Établis pour régner sur les choses de la vie présente, ne changeons pas notre pouvoir en servitude... »[101].

La similitude entre Dieu et l'homme ne sera donc pas ainsi entachée de l'anthropomorphisme grossier qui attribuerait à Dieu un corps et des membres comme les nôtres. Il ne s'agit pas en effet d'une

---

99. *Ad Stagirium*, l. c. *(Οὐ τούτοις δὲ μόνον ... ἀλλὰ καὶ λόγον)* et *in Ad Pop. Ant.*, 7, 2 ; P.G., 49, 93 : *« οὐ τούτῳ μόνον ... ἀλλὰ ... καὶ λόγον δοὺς »*.
100. *In Psalm.*, 48, l. c., col. 233-234.
101. *Hom. de Virtute Animi* ; P.G., 64, 473 et 480.

« image de nature », mais de « domination »[102]. On ne ravalera pas Dieu au rang de l'homme, sa créature. Mais on n'élèvera pas non plus indûment celui-ci jusqu'à la nature divine. En distinguant entre similitude « de substance » et similitude « de pouvoir », S. Jean Chrysostome introduit implicitement l'analogie dans cette notion d'image :

> « Vous avez appris ce que veut dire : à l'image ; ce n'est pas une dignité de substance, mais une similitude de pouvoir ; Dieu ne le dit pas selon l'image de la forme *(μόρφῆς)*, mais du point de vue du pouvoir *(κατὰ τὸν τῆς ἀρχῆς λόγον)*. C'est pour cela qu'il poursuit : « Et qu'ils dominent »[103].

Même en ce qui concerne les pouvoirs respectifs de Dieu et de l'homme, il n'y a qu'une similitude analogique. Ceci est exprimé par la précision, que nous avons signalée déjà, que l'homme n'est le maître que de ce qui est sur terre, tandis que Dieu est le Seigneur universel. Ainsi, S. Jean Chrysostome expliquant qu'il y a diverses manières d'être image de Dieu, que l'homme ne l'est pas à la manière du Fils, développe :

> « L'homme est dit image en tant qu'en lui se montre une similitude telle qu'elle peut être dans un homme. Ce qu'est Dieu en effet dans le ciel, l'homme l'est sur la terre, je veux dire quant au pouvoir. Et comme l'homme règne sur tout ce qui est sur terre, ainsi Dieu règne sur tout ce qui est au ciel et sur terre »[104].

L'homme, quoiqu'image, n'est donc pas égal du Fils. Bien plus, son pouvoir ne le fait pas seulement

---

102. *In Gen. Sermo*, 2,2 ; P.G., 54, 589. — Cf. *hom.*, 8, 3 ; P.G., 53, 72.
103. *In Gen. hom.*, 9, 2 ; P.G., 53, 78.
104. *In Hebr. hom.*, 2, 2 ; P.G., 63, 22.

image du Père, mais de Dieu Père et Fils. Comme le Christ est en-haut, dominant tout, ainsi l'homme est sur terre, dominant les êtres sans raison[105]. On trouve même, à ce propos, un argument assez inattendu contre les hérétiques niant la divinité du Christ : Dans sa délibération qui précède la création de l'homme, Dieu dit : « Faisons » l'homme à « notre » image... Certains, pour nier l'allusion trinitaire que les Pères voulaient y voir, prétendent que ces paroles s'adressent non au Fils, mais à un ange. Or, réplique Chrysostome, il s'agit dans ce texte, entre Dieu et l'homme, d'une ressemblance de pouvoir. Mais qui oserait prétendre que le pouvoir de Dieu et celui d'un ange soit une seule et même chose ? Pour que Dieu dise : à « notre » image, il faut que celui à qui il s'adresse ait un pouvoir égal au sien, dont il va communiquer à l'homme la similitude[106].

Ces remarques sont d'une grande importance pour comprendre la situation de l'homme dans l'univers : si la création est toute entière à son service, s'il en est le roi, c'est qu'il participe à la domination, au pouvoir divins. Il ne peut, comme Prométhée, se révolter contre son maître, sans que ne se déforme en lui l'image de Dieu, c'est-à-dire son droit même à la domination[107]. A propos de Diodore de Tarse, nous aurons l'occasion de souligner l'intérêt exégétique et la nouveauté qu'en plus de sa portée théologique, présente une telle interprétation de Gen. 1, 26[108]. Cette manière de concevoir l'image de Dieu dans l'homme n'est d'ailleurs pas exclusive à Diodore et à

---

105. *In Col. hom.*, 5, 4 ; P.G., 62, 337.
106. *In Gen. Sermo*, 2, 2 ; P.G., 54, 589.
107. *De Virginit.*, 46 ; P.G., 48, 568.
108. *Infra*, p. 152 sq.

Jean Chrysostome[109]. Dans sa « Création de l'homme », Grégoire de Nysse y fait allusion : « La création de l'âme à l'image de la nature qui gouverne tout, montre précisément qu'elle a dès le début une nature royale »[110]. L'histoire de cette exégèse du verset génésiaque vaudrait d'être tentée...

Voilà donc la place que, pour Jean Chrysostome, l'homme tient dans le monde matériel. Sa venue au terme de la création est plus qu'un symbole. Elle est, à tous les sens, la « fin » du monde matériel : C'est à son service que ce monde est destiné, c'est en lui qu'il est achevé, c'est à cause de lui qu'il a été « assujetti à la vanité », et c'est par lui qu'il sera « libéré de la servitude ». Et cela parce que, sur la face de l'homme, toute la création a reconnu les traits de Celui en qui tout existe.

A l'homme, entre les mains de qui ce pouvoir immense et redoutable a été remis, de ne pas décevoir l' « espérance » de la créature. Pour en être le vrai maître, il ne faut pas qu'il cède à la folle ambition de vouloir être « comme Dieu »[111], il lui suffit de s'appliquer à rester son Image...

---

109. Après Diodore, Jean interprète le passage de *Gen.*, 1, 26, à l'aide du texte de saint Paul dans *I Cor.*, 11, 7 : « L'homme est l'image et le reflet de Dieu ; quant à la femme, elle est le reflet de l'homme ».

« Pourquoi l'homme, se demande Jean, est-il dit image de Dieu, et non la femme ? Parce qu'il ne parle pas d'une image par la nature, mais d'une ressemblance par l'autorité » (*In Gen. Sermo*, 2, 2 ; P.G., 54, 589). Non que Jean dénie à la femme la domination sur les autres êtres, nous l'avons vu plus haut, cf. n. 57. Mais, alors que la femme domine sur les êtres sans raison et a quelqu'un au-dessus d'elle, c'est-à-dire l'homme, celui-ci n'a pas sur terre de supérieur. Cf. Diodore de Tarse, *infra*, p. 153-154.

110. Grégoire de Nysse, *De hominis Opificio*, chap. IV ; P.G., 44, 136 C. La traduction est de J. Laplace dans « Sources Chrétiennes », vol. 6, Paris, 1943, p. 94-95.

111. *Gen.*, 3, 5.

II

LA DIGNITÉ DU TRAVAIL

Lorsque, pris du désir de devenir lui aussi un moine, le fils de la riche Anthuse abandonna les leçons du rhéteur Libanius pour aller se mettre, dans les montagnes des environs d'Antioche, sous la direction d'un « ascète », qui lui enseignât les voies de la perfection[1], il ne portait pas encore au cœur une grande estime du travail corporel :

> « Je me demandais... si on n'allait pas me faire faire un travail pénible, par exemple, me faire bêcher, porter du bois ou de l'eau, et accomplir toute autre chose de ce genre ; en somme, je me faisais beaucoup de souci pour mon repos »[2].

De ce simple souvenir de S. Jean Chrysostome, nous serions presque a priori autorisés à tirer deux conclusions, la première, que le travail manuel n'était guère

---

1. Très probablement à l'école de Diodore de Tarse. — Cf. C. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, München 1. Band, 1929, p. 85 sq.

2. *De Compunctione ad Demetrium*, I, 6 ; P.G., 47, 403. Cité dans « La Vie Spirituelle » (1955), par B. H. Vandenberghe : *Saint Jean Chrysostome et la dignité du travail*, p. 482 ; également par Mgr Catherinet, dans l'article *Saint Jean Chrysostome*, « Ami du Clergé », 67 (1957), p. 38.

en honneur dans la haute société, même chrétienne, de la ville d'Antioche ; la seconde, que par contre, c'était une des occupations des « ascètes » ou moines retirés dans la solitude pour tendre à une vie plus parfaite. Avant d'aborder les considérations proprement théologiques, nous essaierons, dans ces quelques pages, de les situer dans leur « milieu », en recherchant d'abord comment, parmi les chrétiens auxquels s'adressait le prédicateur d'Antioche ou le Patriarche de Constantinople, étaient considérés le travail et le travailleur. En voyant ensuite si Jean Chrysostome revenant dans le monde après son expérience monastique, y rapporte une plus haute idée de ce travail qui l'avait d'abord effrayé[3].

I. — LE TRAVAIL CHEZ LES AUDITEURS DE JEAN CHRYSOSTOME

Pour nous rendre compte de l'opinion de l'auditoire de Jean sur le travail, nous ne nous livrerons pas à des recherches historiques, ni même à une étude de la mentalité grecque à propos de cette question[4]. Nous essaierons plus modestement de suivre Chrysostome lui-même, de voir contre quels abus il a réagi, quelles conceptions erronées il a combattues, et d'atteindre avec lui, dans sa réalité, l'attitude et la pensée que son sens pastoral lui avait fait découvrir chez les fidèles qui l'écoutaient.

---

3. A. Geoghegan, *The attitude towards labor in early christianity and ancient culture*, p. 187 attribue ainsi à la formation monastique de Jean, son estime du travail manuel.

4. On trouvera par exemple quelques indications dans A. Geoghegan, *o. c.*, p. 1-30. Dans son ouvrage, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel*, W. Bienert annonce la prochaine parution de son étude sur ce sujet : *Arbeitsthos der Griechen* (*o. c.*, Vorwort, p. xiii).

C'est, la plupart du temps, à l'occasion d'une de ses innombrables interventions en faveur des pauvres, qu'il en vient à décrire la situation des travailleurs. Ceux-ci, en effet, étaient pour la plupart des pauvres, souvent méprisés par les classes les plus hautes, souvent aussi exploités par de grands propriétaires, « plus cruels que les Barbares ». Voilà comment Jean décrit la misère dans laquelle se trouvent les fermiers mettant en valeur les domaines de leurs maîtres :

> « Les hommes qui souffrent de la faim, qui passent leur vie dans les fatigues, ils les accablent d'insupportables et incessants fardeaux »... « Les maîtres rempliront leurs pressoirs et leurs cuves des fruits de leurs travaux et de leurs sueurs, mais ils ne leur permettront pas d'emporter chez eux la quantité la plus minime »[5].

Même ceux qui ne faisaient pas partie de la classe des maîtres vivant sans pitié des sueurs du pauvre, n'avaient pas, en général, grande estime du travailleur. Pour expliquer qu'il ne faut pas se fier aux apparences, et croire tous les riches heureux, Jean, par exemple, prend une comparaison : Quand on est au théâtre, même si l'on voit quelqu'un revêtu d'habits royaux, on n'est pas pris de respect ni d'envie pour l'acteur qui joue le personnage :

> « Sachant que c'est là quelqu'un du commun, quelqu'un qui tresse des cordes, ou qui travaille l'airain ou quelque autre matière, vous ne le proclamez pas heureux à cause de son rôle ou de son habit, mais vous le méprisez à cause de la « vulgarité » qu'il a par ailleurs »[6].

---

5. *In Matth. hom.*, 61, 3 ; P.G., 58, 591-592. Toute la page est d'un grand réalisme et d'une extrême violence. Elle est citée longuement dans H. Holzapfel, *Die sittliche Wertung der körperlichen Arbeit im christlichen Altertum*, p. 81-82, et dans « Revista Española de Teologia, » oct.-déc. 1956, par B. H. Vandenberghe, *La Théologie du travail dans S. Jean Chrysostome*, p. 488-489.

6. *De Lazaro*, 2, 3 ; P.G., 48, 986.

Ce petit texte est révélateur : il ne s'agit pas du dédain qu'on aurait pour un bateleur ou pour un mendiant, mais de celui qu'on éprouve envers un ouvrier qui a son métier bien précis, et que sa condition de travailleur suffit à ranger parmi les gens vulgaires et méprisables. Aussi Jean doit-il inlassablement répéter :

> « Ne dis pas : c'est un ouvrier en airain, c'est un cordonnier un cultivateur, un ignorant, ne le méprise pas »[7]. « Ne méprisons jamais ceux qui se nourrissent de leurs mains »[8]. « Ne rougissons pas des arts manuels, ne regardons pas le travail comme une honte »[9].

Aussi doit-il faire appel au clergé même, pour qu'il ne « rougisse pas » de fréquenter ceux qui doivent travailler pour vivre et ne se borne pas à visiter les grands de ce monde :

> « Que cette leçon (il vient de parler de Priscille et Aquila chez qui Saint Paul avait logé) soit également comprise par ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés, par les prêtres et par les laïcs, afin que les premiers ne professent pas une si grande estime pour les riches, une prédilection si marquée pour les maisons somptueuses, mais qu'ils recherchent la vertu dans la pauvreté, ne rougissant pas des plus pauvres de leurs frères, et ne laissent pas de côté le fabricant de tentes, le tanneur, le vendeur d'étoffes de pourpre, ou celui qui frappe l'airain, pour ne s'occuper que des puissants de la terre... »[10].

Ces quelques notations nous font toucher dans le concret le sentiment qu'on éprouvait envers celui

---

7. *In Matth. hom.*, 59, 4 ; P.G., 58, 579.
8. *In I Cor. hom.*, 5, 6 ; P.G., 61, 47.
9. *In Prisc. et Aquila*, 1, 5 ; P.G., 51, 193.
10. *Ibid.*, 4, col. 192.

qui était obligé de s'adonner, pour vivre, à la pratique d'un métier manuel. Le mot qui revient le plus souvent chez Jean pour désigner ce sentiment de ses auditeurs aisés, est celui de « mépris », de *« καταφρόνησις »*, ou de honte : *« αἰσχύνη »*[11].

2. — LA RÉACTION DE JEAN : NOBLESSE DU TRAVAIL

Il n'est pas besoin, après les textes que nous avons rapportés, de dire que Jean ne partageait pas ce mépris. Il va s'attacher au contraire à exalter la supériorité du travailleur, qui par son ouvrage donne un but à sa vie, par rapport à ceux qui passent leurs journées dans un luxe inutile :

> « Demandez à l'agriculteur, et il vous dira pourquoi il attelle des bœufs, trace des sillons, mène la charrue ; le marchand vous dira pourquoi il traverse les mers, loue des ouvriers, fait des avances ; le maçon, le cordonnier, le forgeron, le boulanger, n'importe quel artisan, vous rendront raison de leur métier. Mais vous, quand vous revêtez d'argent votre couche... si on vous en demande la raison, qu'avez-vous à répondre ? »[12].

Il a vu, dans les rues de la cité, ceux que l'hiver a contraints au chômage, et qui n'ont d'autre recours que de se faire mendiants. Il connaît la situation de ces ouvriers, et sait qu'en été ces journaliers

---

11. Par exemple : *De Lazaro*, 2, 3 : P.G., 48, 986. — *In Prisc. et Aquila*, 1, 4 ; P.G., 51, 192. — *Ad Pop. Ant.*, 19, 1 ; P.G., 49, 189. — *In Prisc. et Aquila*, l. c., 5, col. 193. — *In Matth. hom.*, 59, 4 ; P.G., 58, 579. — *In I Cor. hom.*, 5, 6 ; P.G., 61, 47.
12. *In Psalm.*, 48, 2, 3 ; P.G., 55, 516.

tirent de leurs mains la subsistance que les riches trouvent dans leurs propriétés, mais qu'en hiver, ils sont dépendants de la charité publique :

> « (En été) un autre avantage... précieux, c'est la facilité de travailler. Ceux qui se font bâtir des maisons, les cultivateurs, et les nautonniers, ont alors besoin de leur aide. Ce que les champs, les maisons et les autres sources de revenus sont pour les riches, leur corps l'est pour les pauvres, et ils tirent tous leurs revenus de leurs mains ; ils n'ont aucune autre ressource... »
> (En hiver au contraire) « ce qu'il y a de plus pénible, c'est que le travail leur est alors refusé, cette saison le rendant impossible. Puis donc que leurs besoins sont augmentés et qu'avec cela il ne leur est pas possible de travailler, personne ne louant ces malheureux et les prenant à son service, faites en sorte que pour remplacer les mains de ceux qui les louaient, nous leur présentions celles des gens qui leur font l'aumône »[13].

Aussi, alors qu'il s'emporte violemment contre ceux qui négligent de venir à ses sermons pour courir aux jeux du cirque, il est plein de compréhension pour les pauvres qui sont absents parce qu'ils sont accaparés par un travail nécessaire à leur vie :

> « Que les pauvres ne soient pas là, c'est déplorable certes, mais pas autant que le fait que les riches n'y soient pas. Pourquoi donc ? C'est que les pauvres ont des occupations nécessaires, le souci du travail quotidien, pour gagner leur vie de leurs mains ; ils doivent songer à élever leurs enfants, à entretenir leurs épouses ; et, s'ils ne travaillent pas dur, ils ne sauraient suffire aux nécessités de la vie... »[14].

Au travailleur lui-même, Jean s'efforce de donner la fierté de sa condition : Aucun de ceux qui exercent

---

13. *De Eleemosyna*, 1 ; P.G., 51, 261.
14. *I° in inscriptionem altaris et in principium actorum*, 2 ; P.G., 51, 69.

un métier n'a à rougir[15] ; ce dont il faut avoir honte, c'est du péché, de l'offense de Dieu, d'avoir fait ce qu'il ne faut pas faire ; « mais d'avoir un métier et de travailler, il faut être fier »[16]. N'est-ce pas en effet une preuve de vertu que, dans la pauvreté, savoir se nourrir de ses justes labeurs ?[17].

Ces dernières réflexions préviennent une objection : On pourrait en effet être tenté de croire que si Jean Chrysostome parle avec amour des travailleurs, ce n'est pas par estime du travail, mais seulement parce qu'il a vu en eux une catégorie de ces pauvres, pour lesquels il a toute sa vie combattu. S'il en était réellement ainsi, il n'en reviendrait pas au travail une bien grande dignité ; et on n'irait guère au-delà d'une exigence de bienfaisance envers les travailleurs, un peu de ce que nous appelons aujourd'hui « paternalisme », et dont le résultat n'est certes pas de rendre ceux qui en sont l'objet fiers de leur condition. Il ne s'agit pas du tout de cela chez S. Jean Chrysostome. Il fait appel, sans doute, nous l'avons noté, à la charité des riches, mais nous venons de citer quelques allusions prouvant qu'il veut donner à ses auditeurs une haute idée du travail en tant que tel. Ce dernier point mérite qu'on s'y arrête, et qu'on se demande ce qui, pour Jean, confère au travail manuel une telle dignité...

Après le texte que nous avons cité plus haut, et où il invective les grands propriétaires qui exploitent leurs tenanciers[18], S. Jean Chrysostome a soin de préciser :

---

15. *In I Cor.*, l. c.
16. *In Prisc. et Aquila*, l. c., 5, col. 195.
17. *In Matth. hom.*, 14, 2 ; P.G., 57, 219.
18. Cf. note 5.

« Je dis cela non pour attaquer les arts, ni l'agriculture, ni la vie militaire, mais nous-mêmes. Corneille était bien centurion, Paul corroyeur, et, après avoir prêché, il se mettait à son métier... »[19].

Il n'y a donc aucun abaissement à avoir un honnête métier. Bien plus, le pauvre qui se nourrit de son travail est par rapport au riche dans une situation privilégiée. Il a davantage le droit au titre de « frère ». La première justification, avant toute considération théologique ou ascétique, Jean la trouve dans un argument sans contredit possible : l'exemple du « Fils du Charpentier », celui de ceux qu'il a appelés et envoyés de par le monde :

« ... Nous sommes les disciples de ces pêcheurs, des publicains, des faiseurs de tentes, de celui qui a été nourri dans la maison d'un charpentier, qui daigna avoir pour mère l'épouse de celui-ci...

Souvenez-vous de toutes ces choses, et vous n'aurez aucune considération pour le faste humain ; au contraire, vous nommerez frère et le faiseur de tentes, et celui qui est porté dans un char, possède des milliers de serviteurs et écarte les gens sur l'agora ; et même le premier plus que le second... Qui ressemble aux pêcheurs ? Celui qui se nourrit par son travail quotidien, qui n'a ni serviteur, ni demeure, mais qui est crucifié en tout, ou bien celui qui est entouré d'un tel faste, et agit contre les lois de Dieu ? »[20].

Et c'est ces gens, adonnés aux métiers les plus humbles, qui ont converti la terre, ce sont des paysans et des bergers qui ont cru à leur parole[21]. Déjà, sous l'ancienne loi, Abraham n'avait pas craint, pour recevoir dignement les trois hôtes qui, au chêne de

---

19. *In Matth. hom.*, 61, 3 ; P.G., 58, 592.
20. *In I Cor. hom.*, 20, 5-6 ; P.G., 61, 168.
21. *Ad Pop. Ant.*, 19, 2 ; P.G., 49, 190.

Mambré, vinrent le visiter[22], de « courir lui-même à son troupeau », d'ordonner à Sara sa femme de pétrir des galettes ; et celle-ci ne lui répond pas « qu'il ne l'a pas prise pour épouse pour la faire moudre et pétrir », « qu'il a trois cent dix-huit serviteurs », et qu'un tel service ne devrait pas retomber sur elle... Non, « le vieillard court et n'épargne pas ses peines, tandis que la femme travaille et se fatigue[23]. Déjà Moïse avait « quitté la table royale, les honneurs et les distinctions pour aller pétrir la boue et l'argile, faire des briques »[24].

Mais celui qui, pour Jean, a définitivement manifesté à tous les chrétiens la noblesse du travail manuel c'est l'Apôtre qui, « en prêchant n'abandonna pas son métier, mais cousait les peaux et vivait dans un atelier », et qui cependant, mieux que les sages de la Grèce, a su transformer le monde[25]. Non sans quelque exagération d'ailleurs, Jean se plaît à décrire l'humble condition de Paul, « un homme du commun, jusqu'alors caché dans son échoppe, qui manie le tranchet », à la profession obscure[26]. Sa science ne

---

22. *Gen.*, 18, 1-8.
23. *In Psalm.*, 48, 1, 5 ; P.G., 55, 506 et n. 7, col. 509.
24. *In S. Eustathium Antioch.*, 4 ; P.G., 50, 605-606.
25. *In Rom. hom.*, 2, 5 ; P.G., 60, 407. — Cf. *Ad Pop. Ant. hom.*, 5, 2 ; P.G., 49, 71. — I. Seipel, *Die Wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter*, « Theologische Studien zur Leo-Gesellschaft », Wien, 1907, p. 264, montre que c'est surtout l'exemple de Paul qui a fourni leurs arguments aux Pères pour défendre le travail manuel : « Es ist höchst bemerkenswert, dass gerade der heilige Paulus der unter den Griechen und Römern wirkte, die jede körperliche Arbeit verachteten... sich lieber das Notwendige durch Arbeit erwarb... » « ... In Ihm hatte der Kampf der Kirchenväter gegen die Verachtung der Arbeit einen kräftigen Rückhalt, ein Kampf, durch den allein auch der Arbeiter zu Wertschätzung und Ansehen gelangen konnte. »
26. *In Laudibus S. Pauli hom.*, 4 ; P.G., 50, 491.

devait pas être bien grande, puisqu'il était toujours occupé à cette humble tâche : « D'où l'avait-il (cette science) ? De son tranchet et des peaux, dans son atelier ? »[27] ... Et non seulement, Paul travaillait, mais il le faisait avec énergie : « Voyez ce qu'il dit : Souvenez-vous — il ne dit pas : de mes bienfaits, mais : — de notre dur travail et de notre peine »[28].

Paul a donc travaillé lui-même ; mais il fut aussi l'ami, l'hôte d'ouvriers, Priscille et Aquila, ses *« ὁμοτέχνοι »*, que Jean se représente comme des pauvres « qui vivaient du travail de leurs mains » :

> « C'étaient des pauvres, des personnes dénuées de tout, et qui vivaient du travail de leurs mains. C'étaient des faiseurs de tentes, dit Paul. Et il ne rougissait pas... de faire saluer ces artisans *(χειροτέχνας)* ... Ces fabricants de tentes sont au nombre de ses plus intimes amis »[29].

Pour mettre sous les yeux de ses fidèles des exemples d'hommes adonnés au travail, Jean n'avait pas seulement recours à Paul ou aux premiers disciples. Il eut l'occasion un jour de leur présenter de ces prêtres, vivant avec leur peuple dans la campagne des environs d'Antioche, et qui n'étaient pas des savants, ne comprenaient même pas le grec, mais qui partageaient leur temps entre l'instruction de leurs fidèles, et la culture de la terre. Quelle joie c'est pour lui de pouvoir, le jour de la « Dominica Servatae »[30], les saluer dans la Basilique de la ville !

---

27. *In Hebr. hom.*, 1, 2 ; P.G., 63, 16.
28. *In I Thess. hom.*, 3, 1 ; P.G., 62, 405-406.
29. *In Prisc. et Aquila*, 1, 2 ; P.G., 51, 189-190. — Cf. *De Studio praesentium*, 4 ; P.G., 63, 490.
30. *« τῇ κυριακῇ τῆς ἐπισωζομένης »*. Cette expression, chez Jean Chrysostome, désignerait l'Ascension, plus précisément, à Antioche, où elle est encore en usage, le dimanche qui précède ou celui qui suit l'Ascension. (« Dict. d'Archéol. Chrét. et Lit. », I, col. 2934-2935.)

Voilà comment il décrit aux citadins la vie de ces « prêtres-agriculteurs »[31] :

« Je regarde en effet ce jour comme une très grande fête à cause de la présence de nos frères... Vous verriez donc chacun de nos frères que voici, tantôt courbant les bœufs sous le joug de la charrue, tantôt montant dans la chaire sacrée et cultivant les âmes qui leur sont soumises ; vous les verriez tantôt, serpe en main, couper les épines du sol, tantôt purifier par la parole les âmes de leurs péchés. Ils ne rougissent pas de travailler, comme les habitants de notre cité... »[32].

Qu'on nous permette, en guise de conclusion, de citer encore un texte tiré de la Première Homélie sur Priscille et Aquila, qui contient comme en résumé, tout l'enseignement que Jean tire de Paul, sur la dignité du travail. Nous reviendrons plus tard sur les justifications théologiques qu'il y ajoute, et nous nous contenterons ici de donner les passages exaltant le travail manuel, mettant en relief l'exemple de Saint Paul, et fustigeant la répugnance qui restait encore dans trop d'esprits vis-à-vis des occupations matérielles :

---

31. L'expression est de B.-H. VANDENBERGHE, dans « La Vie Spirituelle », 1955, *o. c.*, p. 483.

32. *Ad Pop. Ant.*, 19, 1 ; P.G., 49, 188-189. — Cf. H. HOLZAPFEL, *o. c.*, p. 93, et B.-H. VANDENBERGHE, dans « La Vie Spir. », l. c., p. 483 sq., qui cite aussi un autre texte sur le travail des « prêtres-agriculteurs ». Également dans « Rev. Espan. de Teol. », p. 489, in *l. c.* Dans « Revue des Études Byzantines », t. 14 (1956), p. 18, le P. A. Wenger citait un passage très semblable au nôtre, de la Catéchèse 8 du codex 6 de Stavronikita, qu'il a retrouvé récemment. Cette catéchèse a été éditée depuis par le P. Wenger dans la collection « Sources chrétiennes », n° 50 : *Jean Chrysostome. Huit Catéchèses baptismales*, Paris, 1957. Le passage qui nous intéresse se trouve p. 249.

« Ne regardons pas le travail comme une honte, mais l'inaction et le fait de n'avoir rien à faire. Car si c'était une honte que de travailler, Paul ne l'aurait pas fait et ne s'en serait pas glorifié, lui qui dit : Si je prêche l'Évangile, je n'ai pas à en tirer gloire... Un homme qui commandait aux démons, qui était le docteur du monde entier, à qui avaient été confiés tous les habitants de la terre, et dont la sollicitude embrassait toutes les Églises qui sont sous le soleil, tous les peuples et toutes les cités, travaillait nuit et jour, et n'avait pas un instant pour respirer au milieu de toutes ces peines. Et nous, sur qui ne pèse pas la millième partie de ces soucis, qui ne pouvons pas même en mesurer l'étendue par la pensée, nous passons toute notre vie dans l'inaction. Quel moyen de nous justifier, quel espoir de pardon pour nous, je vous le demande ? La source de tous les maux qui se sont abattus sur la vie humaine, c'est que beaucoup ont regardé comme leur plus grand honneur de ne pas mettre la main à leurs métiers, comme la dernière dégradation, de paraître en savoir quelque chose. Paul ne rougissait pas de manier le tranchet, de coudre les peaux tout en parlant aux grands ; au contraire, il s'en glorifiait, alors que de toutes parts viennent à lui les personnes qui sont dans les distinctions et les honneurs. Non seulement il n'en rougissait pas, mais encore il consacrait dans ses lettres comme sur une stèle d'airain, le souvenir de son métier. Ce qu'il avait appris dans son enfance, il ne cessa de le pratiquer ensuite, après avoir même été ravi au troisième ciel, introduit dans le paradis, initié par Dieu à d'inénarrables mystères. Et nous, indignes que nous serions de délier ses chaussures, nous rougissons de ce dont il se montrait fier ; nous tombons chaque jour dans le désordre, nous ne revenons jamais au bien, et nous ne voyons là aucun sujet de honte ; mais vivre honorablement de ses justes peines, voilà ce que nous fuyons comme une choses humiliante et ridicule. Quel espoir de salut pouvons-nous avoir, dites-moi ? »[33].

---

33. *In Prisc. et Aquila,* 1, 5 ; P.G., 51, 193-195.

3. — LE « TRAVAIL » DE DIEU

Que, pour Jean Chrysostome, le travail ne doive pas être considéré comme une honte, mais bien plutôt comme un motif de fierté, nous en avons donné suffisamment la preuve. Nous voudrions cependant encore aborder un thème assez fréquent dans sa prédication, et qui nous fait chercher plus haut que chez Paul et les disciples un ennoblissement du travail : le thème du « travail » de Dieu. Jean ne tire pas argument de cette activité divine pour montrer la dignité de nos œuvres humaines. Mais il n'hésite pas à les mettre en parallèle, à appliquer à l'une et aux autres les mêmes termes, ce qu'il n'aurait jamais osé, s'il fût demeuré dans sa pensée la moindre nuance de dédain ou de honte attachée à ce qui touche au travail humain.

C'est tout naturellement dans ses Commentaires à l'Œuvre des Six Jours que nous trouvons d'abord mention du « travail » de Dieu. Il explique à ses auditeurs cette « lettre » que Dieu, qui ne peut plus parler de vive voix aux hommes comme aux jours d'intimité du Paradis perdu, leur envoie, par Moïse, pour renouer les liens de l'amitié d'antan. Et que nous dit cette lettre ? « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre »[34]... Les autres « Prophètes » nous parlent des événements futurs ; Moïse, guidé par la main divine, dévoile ce que le Seigneur a formé autrefois. Mais n'est-ce pas témérité pour la nature humaine que de vouloir explorer cette divine *« δημιουργία »* ?

« Il n'est pas même possible de bien connaître l'art de l'homme, notre semblable cependant. Comment, dites-moi,

---

34. *In Gen. hom.*, 2, 2 ; P.G., 53, 28.

> dans l'art des métaux, obtient-on de l'or ? Comment la pureté du verre provient-elle du sable ? Vous ne sauriez répondre... »[35].

Lorsque l'homme entend l' *« ἐποίησε »* de la Genèse, il n'a plus rien à chercher curieusement. Qu'il s'humilie et qu'il croie ![36]

C'est cependant cette œuvre de Dieu que Jean va essayer de faire comprendre à ses auditeurs. Il leur montre le Seigneur comme un architecte bâtissant une maison, mettant la toiture, le ciel, posant la terre comme fondement. Son exégèse littérale lui donne occasion à une belle remarque : l'Écriture dit en effet : « Le ciel et la terre ». Comment, dans cette maison, Dieu a-t-il pu mettre le toit avant d'avoir établi les assises ?

> « D'abord le ciel, puis la terre. D'abord la toiture puis le fondement ? Il n'est pas soumis en effet aux nécessités de la nature, ni aux règles ordinaires de l'art. La volonté de Dieu est en effet le créateur et l'artisan et de la nature et de l'art et de tout être »[37].

Dans son ouvrage donc, Dieu reste le tout-autre. Lorsque l'homme veut construire un édifice, et qu'en creusant, il rencontre l'humidité, il doit la pomper avant de jeter le fondement. Mais le Créateur n'a pas eu besoin de tous ces préparatifs, « pour qu'on apprenne de cela sa puissance ineffable » :

---

35. *Ibid.* La même image est reprise à propos de la création dans le *Sermon* 1, 3, *in Gen.*, P.G., 54, 584, et à propos de l'œuvre de la Résurrection du Christ dans *In I Cor.*, 17, 2-3 ; P.G., 61, 142.

36. *In Gen. hom.*, 2, 3 ; P.G., 53, 28.

37. *In Gen. Sermon*, 1, 3 ; P.G., 54, 585 et *Hom.*, 2, 3 ; P.G., 53, 30. — Notons comment, selon Jean Chrysostome, l'homme est dès le début dans la pensée divine. Avant même d'avoir parlé de l'homme, il appelle le monde une « maison ».

« il affermit la terre sur les eaux »[38]. Jean n'est donc aucunement victime d'anthropomorphisme. Son attachement à la lettre du texte sacré est toujours corrigé par le sens de la transcendance de Dieu, même lorsque l'Écriture attribue à celui-ci les actions les plus humbles : Que veut dire, par exemple, que Dieu « planta un paradis » ?

> « A-t-il eu besoin d'une pioche, et de cultiver, et donner les autres soins pour orner le paradis ? Pas du tout ! Ici encore, il faut comprendre : « il planta », comme de la décision que soit un paradis sur la terre, où l'homme qu'il avait formé habitât »[39].

Malgré cette transcendance de son action, Dieu reste l'artisan *(τεχνίτης)*, l'ouvrier *(δημιουργός)*, qui va « faire un objet par sa science »[40], et qui, avant de l'avoir fabriqué, déjà voit en esprit le résultat de son travail :

> « Si l'homme qui travaille à un métier, avant même d'avoir fabriqué son œuvre, avant de l'avoir formée, voit l'usage auquel sera dirigé ce qu'il va faire, combien plus le fabricateur de toutes choses, qui par sa parole a tout fait sortir du non-être à l'être, sait-il, avant de l'avoir faite, que la lumière est belle »[41].

Mais combien plus va se manifester l'excellence de l'action du Seigneur, quand « de ses mains », va sortir l'homme qu'il a formé[42]. Voilà cet artiste excellent *(τὸν ἀριστοτέχνην θεόν)*, qui va imprimer

---

38. *Ps.*, 135, 6.
39. *In Gen. Hom.*, 13, 3 ; P.G., 53, 108.
40. *Id Hom.*, 5, 3 ; P.G., 53, 51.
41. *Id. Hom.*, 3, 3 ; P.G., 53, 35.
42. *Id. Hom.*, 13, 1 ; P.G., 53, 106.

« à un peu de fange et de poussière une ineffable beauté, à nos corps le cachet de son infinie sagesse »[43]. Les Manichéens méprisent la matière ; Jean va en prendre occasion pour magnifier « l'art » de celui qui l'a façonnée :

« Ainsi, plus vous dites de mal du peu de valeur de la matière, plus il vous faut admirer la grandeur de l'art (*τέχνης*). Car j'admire moins le statuaire qui fait une belle statue avec de l'or, que celui qui peut, par la force de son art, arriver, avec de la terre fragile, à donner une beauté admirable et inconcevable à ce qu'il façonne. Dans le premier cas, la matière vient en aide à l'artiste ; dans le second, c'est l'art seul qui se montre à découvert. Voulez-vous à votre tour apprécier la sagesse de notre Créateur ? Rappelez-vous à quoi sert l'argile : à façonner des briques et des vases, n'est-ce pas ? Et bien, l'artiste suprême, Dieu, a fait de cette argile qui sert à faire des briques et des vases, un œil si beau... »[44].

De cette théologie de l'Œuvre des Six Jours, Jean tirera un « critère » de la divinité : « Au début, Dieu fit... » Dieu, c'est celui qui a « fait », qui a créé, et qui n'a été fait par personne : « Rien n'est aussi indigne de Dieu que d'être produit ; déjà seulement d'être produit ; bien plus encore de l'être de la main des hommes »[45]. Entre l'œuvre et l'auteur, il y a en effet une relation d'infériorité, de dépendance : l'idolâtrie n'est pas seulement une impiété, elle est une folie, une perversion de l'ordre normal qui réclame que « l'œuvre de ses mains » reste soumise à l'homme :

---

43. *De Proph. obscuritate*, 2, 7 ; P.G., 56, 186.
44. *Ad Pop. Ant.*, 11, 3 ; P.G., 49, 122. — Cf. *De Proph. obscurit.*, 2, *l. c.*, col. 185-6.
45. *In Jer.*, 1, 16 ; P.G., 64, 753. — Cf. S. Irénée : « Facere enim proprium est benignitatis Dei » ... *Adv. Haer.*, IV, cap. 64, 2, ed. Harvey (Cambridge, 1857), p. 299.

« Si tu as dressé une image, comment adores-tu ce que tu as fait ? A qui convient-il d'être les ouvriers des autres ? Aux hommes de faire Dieu, ou à Dieu de faire les hommes ? S'ils sont vraiment des dieux, en effet, c'est à eux que convient la dignité de la création. Mais comme nous l'avons dit souvent, si les hommes n'avaient pas l'art à leur disposition, les païens n'auraient pas de dieux. Bien plus, il faut remarquer que si les idoles avaient quelque sens, c'est elles qui devraient adorer les hommes qui les ont faites. C'est une loi de nature que l'œuvre adore celui qui l'a faite, non que le créateur adore sa créature »[46].

A propos des idolothytes, S. Paul disait déjà aux Corinthiens « qu'une idole n'est rien dans le monde », et « qu'il n'y a qu'un seul Dieu, le Père de qui tout vient »[47]. S'il ajoute « de qui tout vient », ce n'est pas par hasard, commente Jean : « Ceci en effet montre que les autres ne sont pas dieux. Que les dieux, en effet, dit-il, qui n'ont pas fait le ciel et la terre périssent »...[48].

Aussi, pour défendre contre les hérétiques la divinité du Fils, Jean s'attache-t-il à démontrer non seulement qu'il n'a pas été fait, mais encore que lui aussi, comme le Père, a créé. Certains osent dire que le Fils est serviteur. Mais comment peut-il être serviteur, si « tout ce que le Père fait, le Fils le fait également » ?[49]

---

46. *De Tribus pueris*, 2 ; P.G., 56, 597. Migne range ce Sermon parmi les *Spuria*. L'attribution à Sévérien est refusée par J. Zellinger, *Studien...*, p. 4, note 1, et p. 5. — C. Baur, *Initia Patrum Graecorum*, I, p. 556, « Studi e testi », n° 180, Città del Vaticano, 1955, l'attribue sans plus à Jean Chrysostome.
47. *I Cor.*, 8, 4-6.
48. *In I Cor. hom.*, 20, 3 ; P.G., 61, 163.
49. *Jo.*, 5, 19.

> « Les œuvres ne sont pas œuvres des serviteurs, mais des ouvriers ; et si quelqu'un est serviteur on ne lui attribue pas l'ouvrage : on l'attribue à l'ouvrier »[50].

Il faut donc également attribuer au Fils ce que Moïse dit : « Au commencement, Dieu fit le ciel et la terre »...[51] Le Fils est celui « par qui Dieu fit les siècles »[52], mais ce « par qui », n'importe pas de subordination. C'est en parfaite égalité que le Fils et le Père ont été « créateurs », eux qui par leur « travail » ont fait le monde :

> « Chez nous, c'est deux choses différentes que la fabrication (*δημιουργία*) et la création (*κτίσις*) ; l'un prépare, fait, et peine, l'autre commande. Pourquoi ? Parce que celui qui fait l'ouvrage est inférieur. En Dieu, pas du tout : le commandement n'appartient pas à l'un, et l'œuvre à l'autre.
> Lorsque j'entends : Par qui il fit les siècles, je n'enlève pas au Père la fabrication (du monde). Lorsque j'entends : Le Père est roi des siècles, je n'enlève pas la puissance au Fils. Car ceci est commun à l'un et à l'autre... Le Père a créé en engendrant un Fils qui formerait le monde. Le Fils commande en étant le Seigneur des choses créées. Il ne travaille pas en effet (*ἐργάζεται*) pour un salaire, comme chez nous, ni pour faire la volonté d'un autre, mais par sa propre bonté et « philanthropie »[53].

Travail de la Création... Travail aussi de la continuelle Providence. Dieu, en effet, « ne s'est pas contenté de produire les créatures, il veille sur elles après les avoir produites »[54]. C'est en ce sens que

---

50. *In Psalm.*, 8, 8 ; P.G., 55, 120.
51. *Ibid.*, col. 119-120.
52. *Hebr.*, 1, 2.
53. *In I Tim. hom.*, 4, 2 ; P.G., 62, 523.
54. *Contra Anomeos*, 12, 4 ; P.G., 48, 810.

Chrysostome comprend la parole de Jésus : « Mon Père travaille toujours, et moi aussi je travaille »[55] : « Par travail (ἐργασία) il désigne la conservation des êtres, le don qu'il leur fait de durer, et le gouvernement de tous les temps »[56]. Cette Providence incessante, ce travail continuel de Dieu, nous pouvons le constater dans la nature :

> « En voyant le soleil se lever, la lune suivre sa course, les lacs, les sources, les fleuves, les pluies, la marche de la nature, dans les graines, dans nos corps et dans ceux des animaux, toutes les autres choses qui forment l'univers, apprends le travail incessant du Père »[57].

Mais c'est surtout vers son chef-d'œuvre, l'homme, que l'artisan divin tourne son attention, C'est en le créant qu'il avait montré la perfection de son art[58]. Et c'est vers cette œuvre de choix que se manifeste sa plus grande sollicitude : Jonas se lamentait pour un ricin qui « ne lui a coûté aucun travail »[59]. N'est-ce pas cependant ces plantes que les cultivateurs aiment le plus, pour lesquelles ils ont le plus peiné ? Aussi quel soin Dieu n'aura-t-il pas de l'homme, cette créature qu'il fit avec le plus d'amour. Il n'épargne aucune peine pour que le prophète aille jusqu'à Ninive : « Qui donc exhorte... l'ouvrier et l'artisan à ne pas laisser périr son œuvre »[60]. La Providence de Dieu, c'est donc la continuation du travail créateur. Après avoir fait le monde, Dieu ne l'a pas abandonné à son sort[61]. Il veut que son œuvre soit conduite au

---

55. *Jo.*, 5, 17.
56. *In Gen. hom.*, 10, 7 ; P.G., 53, 89.
57. *In Jo. hom.*, 38, 2 ; P.G., 59, 214.
58. Cf. *supra*, pp. 45-46 et notes 43 et 44.
59. *Jon.*, 4, 10.
60. *Ad eos qui scandaliz.*, 6 ; P.G., 52, 491.
61. Cf. *infra* à propos du repos de Dieu, ch. IV, § 3.

bien, et s'il en est besoin, il la « remet au feu », pour qu'elle reste parfaite. C'est là le sens du déluge :

> « Comme un bon artisan qui voit un vase vieilli par le temps et consumé, pour ainsi dire, par la rouille, le jette au feu, fait tout pour faire disparaître la rouille, le transforme, et le refait, pour le rendre à sa beauté première ; ainsi, notre Maître purifie le monde par le déluge, et pour ainsi dire, le libère de la malice des hommes...[62] ».

Comme il participait à l'œuvre créatrice, le Fils a aussi son rôle dans la Providence. Son travail est celui du Père. Car pour Jean, lorsque le Seigneur dit : « Mon Père travaille toujours et moi aussi je travaille », il exprime son égalité avec le Père non seulement parce qu'il se permet de faire des miracles le Sabbat, mais parce qu'il affirme qu'il partage avec Dieu l'œuvre de la Providence : Le travail accompli par le Père et le Fils est le gouvernement et la providence envers toutes choses[63] : « C'est cette Providence que le Christ appelle travail ».

Nous terminerons cette question sur quelques remarques de vocabulaire. Déjà, à l'occasion, nous avons noté comment Jean emploie pour parler du « travail » divin les mêmes mots qui désignent le travail de l'homme ; comment aussi Dieu est appelé « artisan », ou bien « ouvrier ». Il nous faut maintenant rassembler et compléter ces trop rapides allusions, pour essayer d'en délimiter la valeur.

Un des termes les plus fréquemment employés pour désigner l'œuvre divine est celui de *« δημιουργία »*[64].

---

62. *In Gen. hom.*, 25, 6 ; P.G., 53, 226.
63. *In illud : Pater meus usque modo...*, 4 ; P.G., 63, 516.
64. Par exemple : *Ad eos qui scandaliz.*, 6 ; P.G., 52, 491. — *In Psalm.*, 8, 6 ; P.G., 55, 115. — *In Gen., hom.*, 2, 2 ; P.G., 53, 28-29. —*Id. hom.*, 3, 1-2 ; P.G., 53 ; 33-35. — Etc...

Il n'est pas d'origine biblique[65]. Mais il est courant chez les Grecs et dans la Gnose pour désigner l'ordonnateur ou le créateur du monde[66]. Son sens propre, cependant, est profane, avec une nuance de « fabrication » d'objets pour la communauté. Il n'indique donc pas à proprement parler une « création », au sens où nous l'entendons aujourd'hui en langage théologique, mais bien plutôt une production à partir d'une matière préexistante. Le *« δημιουργός »* au sens profane, est donc l'auteur de cette fabrication, l' « ouvrier », en enlevant à ce mot tout ce que la spécialisation moderne y a attaché, et en le comprenant dans la signification générale que nous avons signalée[67]. Jean Chrysostome n'ignore pas ce sens profane. Pour lui aussi, le *« δημιουργός »*, c'est l'architecte, le tisserand, le cordonnier, le charpentier, le frappeur d'airain, le corroyeur, le boulanger[68], celui qui se sert d'outils pour faire son ouvrage[69].

La traduction des LXX avait évité le terme de *« δημιουργία »* pour parler de la création, à cause précisément de sa nuance d'activité sur une matière

---

65. Cf. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum NT*, II, Stuttgart, 1935, 61, ad *« δημιουργός »* Le mot n'est employé que 4 fois dans l'AT, et seulement dans *Sag.* et *Macch.* Noter cependant que l'auteur de l'*Epître aux Hébreux* qualifie Dieu de *« τεχνίτης καὶ δημιουργός »*, non toutefois du monde, mais de la ville « pourvue de fondations » qu'Abraham attendait. Nous retrouvons cette expression chez Chrysostome : Ad eos qui scandaliz., l. c. note 60.

66. *Theologisches Wörterb.*, l. c.

67. *Theol. Worterb.*, III, Stuttgart, 1938, 1023 ad *« κτίζω »* : « Im Laufe der Zeit, ist immer mehr das Moment des unmittelbaren Arbeitens an und mit einem Stoff, das « Anfertigen » in den Vordergrund getreten ».

68. *De Anna*, 5, 3 ; P.G., 54, 673.

69. *In Act. Ap. hom.*, 35, 3 ; P.G., 60, 256. Pour ce sens profane, on pourra voir encore : *De Tribus pueris*, 2 ; P.G., 56, 597. — *In Matth. hom.*, 61, 2 ; P.G., 58, 591. — *In I Cor.*, *hom.* 34, 5 ; P.G., 61, 292. — *In Eph. hom.*, 16, 1 ; P.G., 62, 113.

préexistante ; elle lui préfère le mot « κτίσις »[70]. Jean lui, emploie les deux mots. Mais chez lui aussi, la « δημιουργία » au sens strict, n'est pas la création ; c'est la « fabrication ». Ainsi, dans un texte que nous avons cité, il explique la différence entre « δημιουργία » et « κτίσις », pour nous dire que, chez Dieu, cette différence n'existe plus, que l'une et l'autre sont effet de la bonté, de la philanthropie divine, et qu'aucune ne revêt un caractère pénible[71].

De cette double application d'un même terme, et à l'ouvrier qui fabrique un objet, et à Dieu qui crée le monde, on ne saurait tirer d'argument apodictique. Jean s'inscrit dans une tradition, sans être victime d'anthropomorphisme... Il est toutefois intéressant de souligner qu'il ne se contente pas d'accepter un usage, et d'employer en deux sens différents un mot semblable, dans deux séries de textes parallèles et sans aucun point commun, mais qu'il met, en quelques passages, explicitement en rapport l'œuvre de Dieu et celle de l'ouvrier qui fabrique un objet[72].

Rappelons enfin deux autres mots que nous avons rencontrés souvent, pour désigner le « travail » divin : Celui d' « ἐργασία » dont nous avons noté l'origine Johannique[73], à laquelle Chrysostome a emprunté le sens spécial de l'œuvre de la Providence. Celui aussi de « τεχνίτης », ou même quelquefois d' « ἀριστοτέχνης θεός ». Nous aurons à revenir plus tard sur ces expressions lorsque nous parlerons du travail de l'homme. Nous serons mieux à même de comprendre en quel sens Jean peut les appliquer à l'activité divine...

---

70. *Theol. Wörterb.*, art. « κτίζω », l. c.
71. Cf. *supra*, p. 48.
72. *Supra*, p. 45 et notes 40 et 41.
73. *Jo.*, 5, 17.

III

LE TRAVAIL DANS L'HISTOIRE DU SALUT

Il nous faut maintenant pénétrer dans une considération plus directement théologique du travail humain. Et pour ce faire, commencer par chercher comment Dieu lui-même l'a conçu et voulu, c'est-à-dire comment le travail entre dans le « plan » de Dieu. Il est difficile de faire une synthèse des divers points de vue auxquels Jean Chrysostome l'envisage : ce qu'il en dit est en effet le plus souvent occasionnel. Le caractère essentiellement biblique de son enseignement, va cependant nous aider à réunir, avant de les étudier en détail, les grands traits de sa pensée à ce sujet. Car le travail est lié aux événements que les traditions génésiaques placent à l'origine de l'histoire du salut : la Création de l'homme dans l'amitié divine, son éloignement de Dieu par le péché. Après avoir planté un jardin en Eden, Yahvé Dieu y mit l'homme « pour le cultiver et le garder »[1]. Il l'en chasse, après la faute, « pour cultiver le sol d'où il avait été tiré »[2], lui ayant prédit que c'est à la sueur de son visage qu'il mangera son pain[3]... Comment Jean Chrysostome a-t-il considéré le tra-

1. *Gen.*, 2, 15.
2. *Gen.*, 3, 23.
3. *Gen.*, 3, 19.

vail de l'homme au jardin d'Éden ? Quelles ont été selon lui, les conséquences du péché sur le travail, après la malédiction du sol et l'expulsion du paradis ?

I. — LE TRAVAIL DE L'HOMME AU PARADIS TERRESTRE

Dans son Homélie XIº au Peuple d'Antioche, lorsqu'après la crainte des représailles impériales, le calme commence à revenir dans la cité, Jean reprend son exposition sur la création du monde, par un long développement sur le corps de l'homme. Se peut-il, demandaient les païens et les Manichéens, que ce corps corruptible, avec ses infirmités, ses sueurs, ses larmes, ses peines, ses souffrances, et toutes les autres servitudes, soit une œuvre de Dieu ?... Je pourrais, répond Jean, leur dire d'abord : Ce n'est pas cet homme déchu et condamné qu'il faut me présenter, si vous voulez savoir quel corps Dieu nous a donné. Allons au Paradis, et voyons l'homme que Dieu forma à l'origine, pur de toute corruption, comme une statue d'or qui sort de la fournaise : « Alors, il n'y avait pour lui ni peine, ni sueur fatigante ni soucis dévorants »[4]... C'est la première caractéristique de l'activité humaine avant la faute d'Adam : Elle était exempte de tout cet aspect de peine, de *« πόνος »* que nous lui voyons maintenant :

> « Dieu, ayant formé l'homme, ne le fit pas d'abord sujet aux peines, aux souffrances, à la douleur, il ne le fit pas mortel ; mais il était soustrait à la tristesse, aux sueurs, à la mort »[5].

---

4. *Ad Pop. Ant.*, 11, 2 ; P.G., 49, 121.
5. *In hom. dicta praesente imperatore*, 1 ; P.G., 63, 473.

Cela veut-il dire qu'Adam, au paradis, ne travaillait pas ? On aurait parfois l'impression que c'est l'avis de Jean Chrysostome. Il se plaît à montrer le corps du premier homme brillant comme le soleil, enveloppé de gloire, nu de tout vêtement. Cette nudité, manifestant l'absence d'indigences corporelles, était un signe de béatitude[6]. On trouve ainsi, chez Jean, quand il parle du corps d'Adam au paradis terrestre, certaines résonances philoniennes. Comme Grégoire de Nysse, par exemple[7], il fait remarquer que, sans le péché, il n'y aurait pas eu de mariage pour la procréation des enfants[8]. De même, avant la faute, l'homme n'avait pas besoin des arts pour fournir à son corps tout ce qui nous est maintenant nécessaire :

> (Alors) « point d'arts, pas de commerce, point de construction, ni de vêtement, ni de chaussures, ni de toit, ni de table, ni de peine, ni de douleur, ni de mort... »[9].

Cette même considération se retrouve dans le Commentaire à la Première Épître aux Corinthiens : Adam n'avait pas besoin d'habits, il était davantage semblable aux Anges ; par le fait, il était exempt de douleur, et de peines. C'est ensuite seulement que vinrent la peine et la sueur[10]. « Je menais une vie exempte de peine et douleur », se lamente-t-il après la chute[11]. Et lorsque Jean reconnaît cependant à l'homme quelque besoin au paradis, il dit que la terre y fournissait... sans le secours des semences ni

---

6. *Ibid.*
7. Cf. *De Hominis Opificio*, ch. XVII ; P.G., 44, 189 A « Sources chrétiennes », *o. c.*, p. 164-165.
8. *De Virginitate*, 17 ; P.G., 48, 546.
9. *In Hom. dicta praesente Imperatore*, l. c., col. 474.
10. *In I Cor. hom.*, 17, 3 ; P.G., 61, 143.
11. *De Proph. obscur.*, 2, 3 ; P.G., 56, 179.

de la charrue[12]. L'homme n'avait donc pas à travailler pour vivre... Pas non plus pour une « mise en valeur » du paradis : Jean n'insiste d'ailleurs pas sur ce point ; il se contente de noter brièvement que le paradis n'avait pas besoin des soins de l'homme[13].

Et cependant, au paradis terrestre, Adam travaillait. Jean, fidèle au récit biblique, ne l'a pas oublié. Mais il ne s'y attarde guère. Il compare le travail des moines dans leur solitude à « celui d'Adam au début avant sa faute... lorsque Dieu le mit dans le paradis pour le travailler ». A nouveau, il le montre revêtu de gloire et « sans souci pour sa vie »[14]. Une autre fois, c'est le travail des prêtres de la campagne d'Antioche qui le fait songer à celui du premier homme :

> « Avant qu'Adam eût péché, quand il jouissait d'une liberté entière, Dieu lui imposa la culture de la terre, non certes comme une tâche pénible et douloureuse, mais comme un exercice propre à le former à la sagesse : Il le plaça, dit l'Écriture, dans le paradis pour le travailler et le garder »[15].

Ce passage nous donne en résumé la clef de la théologie de Chrysostome sur le travail tel qu'il le voit au paradis terrestre : il n'a pas de caractère pénible ; son but est de former l'homme à la sagesse.

Et tout d'abord, il n'est pas inhérent au travail d'être pénible et douloureux. Comme activité naturelle, le travail *(ἐργασία)* n'est pas pénible : En ce sens, les anges travaillent. Bien plus, Dieu lui-même

---

12. *Ibid.*
13. *In Gen. hom.*, 14, 2 ; P.G., 53, 113.
14. *In Matth. hom.*, 68, 3 ; P.G., 58, 643-644.
15. *Gen.*, 2, 15. — *Ad Pop. Ant.*, 19, 1 ; P.G., 49, 189.

travaille ainsi, et nous avons noté comment ce mot de « *ἐργασία* » désigne spécialement l'œuvre de la Providence. C'était d'un travail de cette sorte que Dieu avait chargé Adam, sans peine, sans souffrance :

> « Autre chose est travailler (*ἐργάζεσθαι*), et autre chose est peiner (*πονεῖν*). Il était un temps où l'on travaillait sans peine (*ἦν τότε ἐργάζεσθαι χωρὶς πόνων*) — Et cela est-il possible ? dira-t-on. — Oui, c'était possible, c'est ce que Dieu avait ordonné, mais vous n'avez pas pu le supporter. Il vous avait donné à travailler le paradis ; ayant imposé un travail (*ἐργασίαν*) il n'y avait pas mêlé de peine (*πόνον*)... On peut travailler sans souffrir, comme les anges ; (si tu veux savoir) qu'ils travaillent, écoute ce qui est dit : « Ils sont puissants en vertu, ceux qui exécutent sa parole » (Ps. 102, 20)... Dieu travaille encore maintenant, comme dit le Christ : Mon Père travaille sans cesse, et moi aussi je travaille » (Jo. 5, 17)[16].

Notons cette différence de sens entre « *ἐργασία* » qui indique un travail en général, sans nuance pénible, et « *πόνος* » qui met au contraire en relief le caractère pénible attaché à cette activité. Cet emploi se retrouve tout au long des œuvres de Jean Chrysostome.

Pourquoi donc Dieu avait-il voulu que l'homme ait une occupation ? Elle n'était, nous l'avons vu, nécessaire, ni pour subvenir à ses besoins, ni pour ajouter quelque chose au Paradis : « Au commencement, Dieu avait commandé à la terre de tout pro-

---

16. *In Jo. hom.*, 36, 2 ; P.G., 59, 206. L'édition des Œuvres de Chrysostome faite par Saville (Eton, 1613), donne un texte que Migne ne signale qu'en note parce qu'il le juge non authentique. Quoi qu'il en soit, il est d'inspiration très semblable à celui que nous avons cité : « Le travail (« *ἐργασία* ») (d'Adam au Paradis), était encore dépourvu de toute peine (*πόνου*). Dieu lui avait donné une occupation sans douleur ni souffrance ». — *In Gen. hom.*, 14, 2 ; P.G., 53, 113, n. 1, Saville I, 85, lin. 31-32.

duire sans être cultivée »[17]. Mais la prescription divine était « l'effet d'une grande sollicitude » pour l'homme lui-même. Il était dans un lieu de délices et de jouissance, et cette vie facile aurait pu le faire sortir des bornes permises. C'est pour cela que Dieu lui prescrivit de travailler et de garder le jardin :

> « Si, en effet, il avait été absolument sans travail (*πόνου*), il aurait été aussitôt enclin à la nonchalance, par suite d'un trop grand relâchement. Ayant à accomplir un travail (*ἐργασίαν*) sans douleur ni fatigue, il restait plus modéré »[18].

Ce n'est donc pas à propos de l'occupation d'Adam au paradis terrestre que Jean Chrysostome exalte le plus le travail humain. Il semble même y réintroduire, au moins en partie, ce *« πόνος »* qu'il en avait d'abord exclu, faisant pour une fois exception à l'usage général du mot[19]. Il fait du travail seulement une aide à la vie morale d'Adam, le considérant comme une sorte d'activité gratuite, une simple *« ἀ-σχολία »* empêchant l'homme de glisser dans le relâchement... Notons pourtant, là encore, comment le travail a pour fin le bien de l'homme. Ces « bornes » que Dieu ne veut pas que l'homme dépasse, ne sont pas mises par une sorte de jalousie de propriétaire. La condition d'Adam n'est pas une sujétion d'esclave. Jean le précise à propos même de ce précepte du travail : Dieu a tout fait, dit-il, pour notre utilité, et s'il nous a préparé un royaume depuis le commencement du monde (Matth. 25, 34), à plus forte raison nous donne-t-il à profusion tous les biens de la vie présente. Mais c'est un Père, qui, par amour pour

---

17. *In Prisc. et Aquila*, I, 5 ; P.G., 51, 194.
18. *In Gen. hom.*, 14, 2 ; P. G., 53, 113.
19. *Ibid.*

un fils qu'il a comblé, lui donne une petite occupation afin qu'il ne dévie pas :

> (Comme un Père), « ... ainsi Dieu, le Maître, prescrivit à Adam le travail et la garde (du jardin), pour qu'au milieu de toute cette volupté, de cette liberté, de ce repos, il ait modérément ces deux occupations qui l'empêchent de passer les bornes »[20].

Une telle conception nous apparaît malgré tout bien incomplète... Qu'elle ne nous donne cependant pas le change sur la pensée de Jean. Au travail pris comme activité naturelle, et indépendamment du péché, il attribue des perspectives beaucoup plus vastes, et il nous faudra y revenir. Seulement, rattacher ces valeurs à la situation de l'homme avant la faute ne lui vient pas à l'esprit, lorsque, du moins, il parle du travail d'Adam au paradis. Est-ce le fait du caractère occasionnel de ses considérations sur ce sujet ? Ne serait-ce pas plutôt un héritage plus ou moins conscient d'idées philoniennes sur l'état de l'homme avant sa déchéance ? Répondre à cette dernière question nous emmènerait trop loin de notre propos. Mais elle mériterait, croyons-nous, une étude attentive[21]....

---

20. *Ibid.*, 3, col. 114.

21. Sur la nudité d'Adam au Paradis, et les conclusions qu'en ont tirées les Pères à propos du corps même d'Adam, on trouvera quelques indications très suggestives du P. Daniélou dans la Maison-Dieu, 45 (1956), pp. 99-119 : *Catéchèse pascale et retour au Paradis*, p. ex. p. 114 ; et surtout chez Erik Peterson, dont l'article *Pour une théologie du vêtement* a été traduit par le P. Congar, et publié dans « La Vie Spirituelle », Supplément du 1er mars 1936, p. [168] à [179]. Erik Peterson montre que la faute a dû entraîner un changement dans le corps d'Adam et d'Eve, lui faisant perdre ce « vêtement de gloire » qu'il portait au Paradis. L'article était paru en langue allemande dans la « Benediktinische Monatschrift », 1934, pp. 347-356.

2. — LE TRAVAIL APRÈS LA FAUTE

Adam avait désobéi au milieu d'une vie de délices. Dieu lui avait donné une occupation qui ne comportait pas de peine, et il « n'a pas pu supporter »[22] une telle facilité :

« Au début, Dieu nous a donné une vie libre de souci et dépourvue de peine. Mais nous avons abusé de ces dons, nous les avons perdus par notre paresse, et nous avons été chassés du paradis. Dès lors, Dieu nous a rendu la vie pénible *(ἐπίπονον)*, et il se justifia en quelque sorte devant les hommes, disant : Je vous ai donné tout d'abord une vie de délices ; mais la prospérité vous a rendus plus mauvais. Aussi vous ai je imposé par la suite des peines et des sueurs »[23].

C'est donc de par la volonté de Dieu que sont entrées dans le travail de l'homme la peine et la douleur. Mais pour ne pas se méprendre sur la manière dont Jean Chrysostome voit cette intervention divine, il est absolument nécessaire de la replacer dans le contexte de sa pensée. Dieu reste en effet toujours le souverainement bon. Chez les hommes, il est possible qu'on inflige une peine à quelqu'un sous l'effet de la passion, de la colère. De la part de Dieu, tout procède de sa bonté et de son immense amour ; les pères punissent leurs fils parce qu'ils les aiment. L'amour de Dieu pour l'homme dépasse infiniment l'amour paternel que nous pouvons connaître. Il ne détruit pas l'homme pécheur. Il vient à lui « comme le médecin au chevet du malade ». Et Chrysostome note avec quelle délicatesse le Seigneur n'a pas envoyé à l'homme, après la faute, un ange ou même

---

22. *« σὺ οὐκ ἠνέσχου »*, cf. *supra*, p. 57.
23. *In Jo hom.*, 36, 2 ; P.G., 59, 205.

un archange ; il est venu lui-même parler en tête à tête, comme à un ami malheureux. Il l'a appelé dans le jardin, par son nom, non qu'il ne sût où il était, mais pour lui rendre confiance : Adam où es-tu ?[24]. C'est vraiment « par sa bonté » que Dieu « a vaincu nos fautes »[25].

C'est dans le cadre de cette bonté de Dieu qu'il faut replacer ce qu'on a appelé « la malédiction du travail »[26] : Celui-ci alors devient comme un frein pour les passions trop vives de notre âme[27]. Le frein n'est pas un mal pour le cheval, c'est ce qui le maintient dans le droit chemin. Or, « ce qu'est le frein pour le cheval, le travail l'est pour notre nature »[28]. C'est par le fait de la même et unique bonté, que Dieu a voulu tout d'abord que nous soyons soustraits à toute fatigue, et qu'ensuite il a lié à nos sueurs la fertilité de la terre :

> « Elle produira, dit-il, des épines et des chardons. De sorte qu'il te faudra travailler avec beaucoup de peine et de souffrance, et je te ferai vivre toujours dans l'affliction, pour que cela te soit un frein qui t'empêche d'avoir de toi une idée plus haute qu'il ne convient, et qui te fasse continuellement songer à ce que tu es, et éviter de te laisser encore une fois tromper... Car, dit Dieu, moi, quand je t'ai introduit dans le monde, je voulais que tu vives sans affliction, sans souffrances, sans fatigue et sans sueurs ; que tu vives dans la jouissance et le bonheur, que tu ne sois pas soumis aux nécessités du corps, mais que tu sois exempt de tout cela, et que tu jouisses de toute liberté. Mais puisqu'une telle

---

24. *Ad Pop. Ant.*, 7, 2-4 ; P.G., 49, 94-95.
25. *In Gen. hom.*, 9, 5 ; P.G., 53, 79. — Cf. *supra*, p. 22.
26. Cf. H. Holzapfel, *o. c.*, p. 87, qui remet très bien le travail pénible dans cette perspective de la bonté de Dieu.
27. *In Psalm.*, 8, 7 ; P.G., 55, 119.
28. *In Prisc. et Aquila*, I, 5 ; P.G., 51, 194.

sécurité ne t'a pas été utile, je maudirai la terre à cause de toi, de sorte qu'elle ne donne plus ses produits, comme avant, sans être ensemencée ni labourée, mais avec beaucoup de maux, de peines et de souffrances, et je t'enverrai des afflictions et des inquiétudes incessantes, et je ferai en sorte que tu n'aboutisses à rien sans sueurs, afin que, pressé par ces maux, tu sois toujours instruit à te conduire avec modération, et que tu connaisses ta propre nature. Et ceci ne durera pas qu'un peu de temps, mais toute ta vie : C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras ton pain... »[29].

L'intention divine, en rendant pénible notre travail, était ainsi de nous détourner du péché. « Si, soumis (aux sueurs et aux peines), nous n'en cessons pas pour autant de pécher, quelle n'eût pas été notre audace si Dieu nous avait laissés à la mollesse et à l'oisiveté »[30]. Jean aime à rappeler l'exemple du peuple juif, qui, dans le désert, « s'assit pour manger et pour boire, puis se leva pour se divertir »[31]. « Lorsqu'ils étaient adonnés (au travail) de l'argile et de la brique, ils étaient obéissants, et invoquaient souvent Dieu ; mais lorsqu'ils jouirent de la liberté, ils murmurèrent et irritèrent le Seigneur, et ils se précipitèrent dans une foule de maux »[32]. Le travail pénible, s'il est bien compris, remet donc l'homme à sa juste place dans le monde, en face de Dieu. Il contrebalance en nous la présence du péché. Il ne saurait

---

29. *In Gen. hom.*, 17, 9 ; P.G., 53, 146. — La même idée est reprise dans la IIe Catéchèse baptismale, § 4-5, éditée et traduite par A. Wenger dans la collection « Sources chrétiennes », *o. c.*, pp. 135-136. Vg. : « Je te condamne à travailler et peiner, afin qu'en cultivant la terre tu te souviennes sans cesse et de ta désobéissance, et de la mince qualité de ta nature ».

30. *Ad Stagirium*, I, 3 ; P.G., 47, 429.

31. *Ex.*, 32, 6 ; *ibid.* ; et cf. *In Act. Ap. hom.*, 16, 3 ; P.G., 60, 131.

32. *In Rom. hom.*, 9, 4 ; P.G., 60, 473.

donc être un mal. Ce qui est un mal, c'est le relâchement. « C'est pourquoi au début Dieu a dit à Adam : C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras ton pain »[33]. Le travail, au contraire, est une libération, une purification :

> « Si (cette punition) était un mal pour les pécheurs, Dieu n'eût pas ajouté au mal d'autres maux, et il n'aurait pas voulu rendre les pécheurs plus mauvais... Dieu nous a rendu pénible la vie présente pour nous délivrer de cette servitude (de nos vices) et nous conduire à une pure liberté. C'est pour cela qu'il nous a menacés du châtiment, et qu'il a rempli nos vies de peines, réprimant la mollesse »[34].

Dieu a ainsi voulu nous éloigner du péché, afin que nous revenions à son amour. Il nous faut pour cela l'adorer et l'admirer : il dresse devant nous la peine comme un mur barrant le chemin qui nous conduirait loin de lui[35].

Lorsque S. Jean Chrysostome veut résumer en un mot son opinion sur la peine attachée au travail, il dit : C'est un « remède » : *φάρμακον*[36]. Il lui arrive, certes, de l'appeler un châtiment[37]. Mais, manifestement, le terme ne lui plaît pas. La peine du travail est beaucoup plus une école de sagesse, un moyen d'éducation de l'homme :

> « C'est pour cela qu'au commencement, Dieu a soumis l'homme au travail pénible *(πόνον)* ; non pour le punir

---

33. *Gen.*, 3, 19 ; *In Act. Ap.*, l. c.
34. *In Rom.*, l. c., col. 472-473.
35. *In Rom.*, 23, 4 ; P.G., 60, 620.
36. vg. *Adv. Jud.*, 8, 2 ; P.G., 48, 929. — *In Prisc. et Aquila*, I, 5 ; P.G., 51, 194.
37. vg. *In Jo.*, 36, 2 ; P.G., 59, 206 : « Si (l'homme) avait peiné *(ἐπονεῖ)* dès le début, ceci ne lui aurait pas été ensuite imposé comme châtiment ».

> *(τιμωρούμενος)* ou le châtier *(κολάζων)*, mais pour le corriger et le former *(σωφρονίζων καὶ παιδεύων)*. C'est lorsqu'Adam menait une vie sans peine qu'il perdit le paradis ; c'est lorsqu'il menait une vie laborieuse et tourmentée que l'Apôtre, qui dit : « Je travaille tous les jours dans la peine et le tourment » (II Cor. 11, 27), fut ravi au paradis, et monta au troisième ciel. Ne maudissons donc pas la peine *(πόνον)*, ne méprisons pas le travail *(ἐργασίαν)*[38].

Et dans sa longue digression sur le travail, lorsqu'il parle de Priscille et Aquila, Jean va reprendre et développer les mêmes considérations. Il décrit les divers travaux qui ont échu à l'homme, selon lui, seulement après le péché, et il montre, derrière la prescription divine, la volonté de faire l'éducation de la créature déchue, pour guérir en nous les blessures de la désobéissance :

> « Au commencement, Dieu avait commandé à la terre de tout produire sans être cultivée ; mais maintenant il n'a pas fait de même, et a ordonné aux hommes d'atteler des bœufs, de conduire la charrue, de creuser des sillons, de semer, de soigner la vigne les arbres et les semences, afin que l'occupation du travail arrache à toute iniquité l'âme de ceux qui travaillent... (Dieu) décida que ce serait grâce à nos peines que la terre produirait tout cela, pour nous apprendre que c'est pour notre avantage et notre bien qu'il instituait le travail pénible *(πόνον)*. Il nous semble que c'est un châtiment *(κόλασις)* et une punition que d'entendre : C'est à la sueur de ton front que tu mangeras ton pain. En vérité, c'est un aver'issement *(νουθεσία)*, une leçon de sagesse *(σωφρονισμὸς)*, un remède *(φάρμακον)* aux blessures qui nous sont infligées par le péché. Voilà pourquoi Paul travaille sans cesse, pas seulement le jour, mais la nuit aussi, et il le proclame : Nous travaillons jour et nuit pour n'être à charge à personne »[39].

---

38. *Ad Pop. Ant. hom.*, 2, 8 ; P.G., 49, 45.
39. *In Pris. et Aquila*, I, 5 ; P.G., 51, 194.

Ce caractère médicinal et bienfaisant de la peine attachée au travail nous apparaîtra beaucoup mieux d'ailleurs, si nous la comparons avec le châtiment dont Dieu avait menacé l'homme lorsqu'il lui interdit de toucher à l'arbre de la science du bien et du mal : « Le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement »[40]. Il n'avait pas dit, remarque Chrysostome, un jour, ou deux jours, ou trois jours plus tard, mais le jour même, où tu en mangeras, tu mourras. Et cependant Dieu n'a pas exécuté la menace ; il n'a pas dit : il n'y a rien à faire... Il est venu à l'homme et l'a consolé, « et il établit un autre remède, les peines et les sueurs ; il met tout en œuvre jusqu'à ce qu'il ait relevé la nature déchue »[41]...

Contraint par l'homme lui-même à imposer à celui-ci peines et sueurs, le Seigneur montre d'une autre manière encore qu'il reste Père : il s'ingénie à atténuer les souffrances de sa créature : il reste à l'activité humaine une certaine « marge » dans laquelle elle peut s'exercer sans fatigue :

> « Tout n'exige pas (de l'homme) une fatigue, et tout ne lui est pas donné sans fatigue. Il peut avoir les choses nécessaires sans peine ni sueur, non les choses qui sont pour sa jouissance. Dieu a voulu ainsi lui enlever une trop grande sécurité »[42].

Optimisme bien démenti, hélas ! par la réalité, mais dont nous comprenons l'intention... Et dans les œuvres même qui réclament de lui des fatigues, l'homme n'a pas été abandonné de Dieu, dépourvu

---

40. *Gen.*, 2, 17.
41. *Adv. Jud.*, 8, 2 ; P.G., 48, 929.
42. *In Psalm.*, 8, 8 ; P.G., 55, 118.

de tous secours. Il lui a enlevé la domination sur les bêtes[43]. Mais il lui a laissé, pour alléger sa condamnation, l'aide de celles qui lui sont le plus utiles :

« ... punissant l'homme pour sa transgression, il dit : Tu mangeras ton pain à la sueur de ton visage... ; pour que cette sueur et cette peine ne nous soient pas intolérables, il allégea la charge pesante de cette sueur par l'abondance des bêtes irrationnelles qui partagent nos peines et nos souffrances ; il fit comme un maître bienveillant et plein de sollicitude, qui, châtiant un serviteur, donne ensuite remède aux coups. Ainsi Dieu, après avoir condamné le pécheur, cherche de toute manière à rendre cette condamnation plus légère, et, nous ayant condamnés à des sueurs et des peines perpétuelles, il nous fournit des bêtes pour partager notre peine »[44].

3. — CONCLUSIONS LINGUISTIQUES

L'exégèse de Chrysostome sur les premiers chapitres de la Genèse à propos du travail nous paraîtra peut-être bien incomplète. Nous sommes en effet accoutumés à entendre parler d'un travail davantage tourné vers des buts matériels : soutien de la vie de l'homme, achèvement du monde... Chrysostome, ici du moins, l'oriente presque exclusivement vers une fin spirituelle. Sa leçon toutefois vaut d'être entendue : La fin du travail, c'est l'homme, la fin de l'homme, c'est Dieu. Nous avons vu comment le travail est, pour l'homme, avant comme après le péché, un moyen de rester dans les limites de la

---

43. *Supra*, p. 21.
44. *In Gen.*, *hom.*, 9, 5 ; P.G., 53, 80.

volonté divine[45]. Lorsque s'y greffe un caractère pénible, après la faute, c'est à la fois un rappel de notre responsabilité devant Dieu, dans notre situation de pécheurs, et un signe de la miséricorde, de la patience divine, qui, au lieu de nous infliger le châtiment promis, la mort, nous donne un remède qui nous ramènera à notre fin[46].

Essayons à nouveau, pour finir, d'apporter quelques précisions sur le vocabulaire de Chrysostome, afin de pouvoir, sous les mots, cerner de plus près la pensée : Le travail de l'homme au paradis est communément désigné par le terme « *ἐργασία* »[47]. Jean l'emprunte alors évidemment au texte biblique[48]. Il exprime également, nous l'avons vu, l'œuvre de Dieu gouvernant le monde[49] ... Mais outre ces deux applications particulières déjà mises en relief, il est d'un usage général dans toute l'œuvre de Jean Chrysostome, pour indiquer une activité quelconque. Même si le mot caractéristique de l'œuvre créatrice est « *δημιουργία* », Jean dit pourtant, parlant de la création de l'homme, qu'au début, Dieu ne le fit pas (*εἰργάσατο*) mortel, en parallèle avec le terme « *ἔπλασε* »[50]. Le monde et les astres, et toutes les

---

45. *Supra*, pp. 58 et 62-63 : H. Holzapfel, *o. c.*, p. 88 : « Der Wert der Arbeit geht also über die blosse Selbsterhaltung und über die soziale Notwendigkeit hinaus. Sie ist nach Gottes Willen wesentlich Weg zur sittlichen Persönlichkeit ». Holzapfel parle dans le contexte du travail pénible après la faute. Il faut étendre cette valeur d'éveil de la personnalité morale au travail en tant que tel, d'après Jean Chrysostome : Il met l'homme à sa place de créature devant Dieu ; cf. *supra*, pp. 58-59.
46. *Supra*, p. 65.
47. *Supra*, p. 57.
48. *Gen.*, 2, 15.
49. *Supra*, p. 49.
50. *In Hom. dicta praesente Imperatore*, 1 ; P.G., 63, 473.

« œuvres » dont Dieu se reposa le Septième jour, sont ses « *ἔργα* »[51]. C'est « *ἐργασία* », et le verbe correspondant « *ἐργάζεσθαι* », qui sont employés pour le travail manuel de Paul[52], de Priscille et Aquila ses amis[53]. L'atelier où ils exercent leur métier est un « *ἐργαστήριον* » [54]. C'est encore à cette « *ἐργασία* » que Paul exhorte les chrétiens[55], et qu'il ne faut donc pas mépriser[56]. Aussi, c'est de ce terme que Jean nomme le travail corporel des moines[57], des prêtres-agriculteurs[58], et de l'homme en général[59], ouvriers[60], qui utilisent pour cela leurs outils : « *ἐργαλεῖα* »[61], ou paysans[62], de tous les pauvres gens du peuple qui gagnent par lui leur pain quotidien[63].

---

51. *Ad Stagirium*, I, 1 ; P.G., 47, 427. — *In Gal.*, 1, 4 ; P.G., 61, 619. — *In Jo. hom.*, 38, 2 ; P.G., 59, 214. C'est le terme biblique, *Gen.*, 2, 2-3.
52. *In Prisc. et Aquila*, I, 5 ; P.G., 51, 194. — *In I Thess. hom.*, 3, 1 ; P.G., 62, 405. — *In II Thess. hom.*, 5, 2 ; P.G., 62, 494.
53. *In Prisc. et Aquila*, I, 2 ; P.G., 51, 189.
54. *Ibid.*, 3, col. 190. — *De Studio Praesentium*, 4 ; P.G., 63, 490. — *In Laudibus S. Pauli, hom.*, 4 ; P.G., 50, 491. — *In Rom.*, 2, 5 ; P.G., 60, 407.
55. *In Prisc. et Aquila*, I, 5 ; P.G., 51, 193. — *In verbis Apostoli :* « Habentes eumdem spiritum », 2, 8 ; P.G., 51, 288. — *In Jo. hom.*, 44, 1 ; P.G., 59, 248. — *In II Thess.*, 5, 2 ; P.G., 62, 494.
56. *Ad Pop. Ant. hom.*, 2, 8 ; P.G., 49, 45.
57. *In Matth. hom.*, 8, 5 ; P.G., 57, 88.
58. *Ad Pop. Ant. hom.*, 19, 1 ; P.G., 49, 189.
59. Id. *Hom.* 8, 1 ; P.G., 49, 97. — *In Verbis Apost.* : « Habentes... », 2, 8 ; P.G., 51, 288.
60. *In Matth. hom.*, 61, 2 ; P.G., 58, 591. — *In Act. Ap. hom.*, 35, 3 ; P.G., 60, 257.
61. *In Lazarum*, 3, 2 ; P.G., 48, 993.
62. *In Act. Ap. hom.*, 18, 5 ; P.G., 60, 149. — *In Gen. hom.*, 6, 4 ; P.G., 53, 58. — *In I Cor. hom.*, 10, 4 ; P.G., 61, 87.
63. *In inscriptionem altaris et in principium actorum*, 2 ; P.G., 51, 69. — *De Eleemosyna*, 1 ; P.G., 51, 261. — *De Anna*, 5, 4 ; P.G., 54, 674. — *In I Cor. hom.*, 20, 6 ; P.G., 61, 168.

L' « ἔργον », œuvre de Dieu, est aussi œuvre de l'homme[64], des artisans[65], des moines et d'Adam avant la faute[66], l'ouvrage de l'homme auquel l'excite le soleil[67], celui aussi des constructeurs de la tour de Babel[68]. C'est lui que fuit le paresseux[69]. L' « ἐργασία » devient ainsi le synonyme d'occupation[70], en opposition avec l' « ἀργία », le défaut des oisifs[71]. Elle désigne aussi l'activité des animaux[72], des astres et de la nature entière[73]. Bien plus, les termes sont susceptibles d'une acception beaucoup plus large : le jeûne ou la charité peuvent être un « ἔργον πνευματικόν », distinct de l' « ἔγρον χειρῶν » recommandé par St Paul[74], et les riches qui font l'aumône ont au ciel leur « ἐργαστήριον »[75].

Cette analyse ne vise pas à être exhaustive[76]. Elle voudrait simplement faire le tour des principales significations des mots que nous retrouvons souvent à propos du travail manuel. Que peut-elle nous enseigner ? La diversité même des acceptions nous invite tout d'abord à donner aux termes le

---

64. *Adversus Jud.*, 4, 1 ; P.G., 48, 872.
65. *In Psalm.*, 8, 8 ; P.G., 55, 120.
66. *In Matth.*, 68, 3 ; P.G., 58, 643.
67. *In Act. Ap. hom.*, 35, 3 ; P.G., 60, 256.
68. *In Gen. hom.*, 30,2 ; P.G., 53, 275.
69. *In Act. Ap.*, *l. c.* — *In Jo.*, 44, 1 ; P.G., 59, 248.
70. *In I Cor. hom.*, 11, 6 ; P.G., 61, 95.
71. *In I Cor. hom.*, 5, 6 ; P.G., 61, 47. — *In II Thess. hom.*, 5, 2 ; P.G. 62, 494.
72. *Ad Pop. Ant.*, 12, 2 ; P.G., 49, 129. — *In Act. Ap. hom.*, 35, 3 ; P.G., 60, 256. — *In Salomonis Proverbia*, 6, 6 ; P.G., 64, 672.
73. *In illud : Pater meus usque modo operatur*, 3 ; P.G., 63, 515.
74. *In I Thess. hom.*, 6, 1 ; P.G., 62, 429. — *In II Thess. hom.*, 5, 2 ; P.G., 62, 494. — *In Matth. hom.*, 8, 5 ; P.G., 57, 88.
75. *In Matth. hom.*, 49, 4 ; P.G., 58, 500.
76. En particulier les références que nous donnons ici — comme plus bas au sujet du mot « πόνος » — ne visent qu'à présenter des exemples ; il est trop clair qu'elles ne citent pas tous les lieux illustrant une signification donnée.

sens le plus ample : l' « *ἐργασία* », ce sera donc l'activité, le terme antithétique d' « *ἀργία* », l' « *ἔργον* » l'œuvre en général. On peut mal s'en servir, comme les faiseurs d'idoles[77], ou les bâtisseurs de la tour de Babel, mais ils ne désignent par eux-mêmes rien de mal. Ils peuvent être pénibles, comme le travail des Juifs en Égypte[78], ou faciles comme celui d'Adam, importer des souffrances qui font reculer les paresseux[79], mais ce n'est pas d'eux-mêmes qu'ils impliquent une idée de peine ou de difficulté[80]. Il arrive à Jean Chrysostome d'expliciter cette peine qui parfois accompagne l'activité de l'homme, surtout manuelle. Il l'appelle alors « *ἐργασία... μετὰ πόνου* »[81]. C'est de ce « *πόνος* » qu'il nous faut maintenant nous occuper.

Et tout d'abord, il ne faut pas s'attendre non plus ici à une recension définitive des emplois du terme « *πόνος* » ou de ses dérivés par Jean Chrysostome. Elle supposerait d'ailleurs une édition critique complète de ses œuvres. Notre but, répétons-le, est limité : chercher, dans un contexte qui ne soit pas trop éloigné du cadre de notre étude, les principales acceptions de cette notion de « *πόνος* », pour nous permettre de mieux saisir la pensée de Jean... Notons, en premier lieu, que, comme « *ἐργασία* », « *πόνος* » et ses dérivés peuvent avoir une application beaucoup plus large que celle qui concerne le travail : prier, être vigilant, suppose parfois un « *πόνος* »[82]. Le

---

77. *In Jerem.*, 1, 16 ; P.G., 64, 753.
78. *In Matth. hom.*, 39, 3 ; P.G., 57, 437.
79. « Ceux qui les exercent, une fois enrichis, ne supportent pas la souffrance qui vient de ces ouvrages ». *In I Cor. hom.*, 34, 5 ; P.G., 61, 292.
80. *In Jo. hom.*, 36, 2 ; P.G., 59, 206. — Cf. *supra*, p. 57.
81. *In Jo. hom.*, 44, 1 ; P.G., 59, 249.
82. *De Lazaro*, 3,6 ; P.G., 48, 1000.

Christ avait prédit à ses disciples des peines et des sueurs (*πόνους καὶ ... ἱδρῶτας*)[83]. Chrysostome lui-même, jetant la semence de la parole, craint de peiner (*πονουμένους*) en vain[84]. Enfin, les préoccupations inutiles des hommes sont une « *ματαιοπονία* »[85]. Mais, d'une façon plus précise et plus fréquente, le « *πόνος* » désigne cette part de difficulté et de souffrance qui ordinairement accompagne l'activité de l'homme : Paul, Priscille et Aquila, les prêtres-travailleurs, ont une vie « *ἐπίπονον καὶ ἐπίμοχθον* »[86], De même la majorité des hommes, le forgeron[87], le semeur[88] ; celui qui est adonné au travail de la terre en éprouve les sueurs (*γεωπονίας ... ἱδρῶτα*)[89], comme Issachar que Jacob félicite d'avoir choisi ce métier (*τὸ περὶ τὴν γῆν πονεῖσθαι*)[90]. L'homme souvent, d'ailleurs, ne tire aucun profit de ces durs efforts[91], comme les bâtisseurs de Babel[92]. Enfin, vivre de ses peines, c'est vivre « *ἀπὸ δικαίων πόνων* »[93]. Pour recevoir ses hôtes, Abraham se donne peine et fatigue (*πόνος καὶ κάματος*)[94]... Ce « *πόνος* » est en

---

83. *Ad Pop. Ant.*, 16, 4 ; P.G., 49, 167.
84. *In Gen. hom.*, 6, 1 ; P.G., 53, 54.
85. *In Psalm.*, 48, 6-8 ; P.G., 55, 232-234.
86. *Ad Pop. Ant.*, 2, 8 ; P.G., 49, 45. — Cf. *In Prisc. et Aquila*, I, 5 ; P.G., 51, 194. — *De Studio praesentium*, 4 ; P.G., 63, 490. — *Ad Pop. Ant.*, 19, 1 ; P.G., 49, 188.
87. *In Act. Ap. hom.*, 26, 4 ; P.G., 60, 203.
88. *In Psalm.* 125, 2 ; P.G., 55, 361.
89. *De angusta porta et in Oratione Dominica*, 1 ; P.G., 51, 42.
90. *In Gen. hom.*, 67, 3 ; P.G., 54, 575.
91. *In Psalm.*, 126, 1 ; P.G., 55, 363. — *In Psalm.*, 48, 9 ; P.G., 55, 234. — *In Is.*, ch. 5, 4 ; P.G., 56, 61. — *In Matth. hom.*, 67, 5 ; P.G., 58, 638.
92. *In Gen. hom.*, 30, 2 ; P.G., 53, 275-276.
93. *In Matth. hom.*, 21, 4 ; P.G., 57, 299. — *Hom.*, 56, 6 ; P.G., 58, 557. — *Hom.*, 61, 2 ; P.G., 58, 591. — *In Jo. hom.*, 65, 3 ; P.G., 59, 364.
94. *In Psalm.*, 48, 1, 7 ; P.G., 55, 509.

particulier le lot des serviteurs, qui en souffrent (*ταλαιπωρούμενοι*)[95], par exemple du fermier qui use ses forces pour satisfaire son propriétaire[96]. En compensation, cette peine rend meilleur et plus doux leur sommeil[97]. Les bêtes n'en sont pas exemptes, le bœuf qui par elle aide au labeur de l'homme (*συμπονεῖ*)[98], l'araignée qui peine et se donne du mal pour tisser sa toile (*πονεῖ καὶ ταλαιπωρεῖται*)[99]. Enfin, la gloire de la fourmi, c'est d'être « *φιλοπονός* »[100]. Le caractère douloureux qui marque le « *πόνος* » est fréquemment mis en relief par les mots qui l'accompagnent : sueurs, « *ἱδρώς* »[101] ; souffrance, « *ταλαιπωρία* »[102] ; fatigue, « *κάματος* »[103] ...

L'origine de la présence de la peine dans la vie humaine est à situer dans la malédiction du sol qui a suivi le péché[104]. Au paradis, cet aspect de souffrance liée à l'activité de l'homme était inconnu : c'est ce que nous a appris l'exégèse de Jean sur la Genèse[105]. Plus tard, au désert, lorsque Dieu lui-même

---

95. *Ad Pop. Ant.*, 2, 8 ; P.G., 49,45.
96. *In Matth. hom.*, 61, 3 ; P.G., 58, 591-592.
97. *Ad Pop. Ant.*, l. c. — *De Compunctione ad Stelechium*, II, 5 ; P.G., 47, 418.
98. *Ad Pop. Ant.*, 11, 4 ; P.G., 49, 125.
99. *Id.*, 12, 2 ; P.G., 49, 129.
100. *Ibid.* et *In Psalm.*, 48, 8 ; P.G., 55, 234.
101. vg. *Ad Pop. Ant.*, 12, l. c. — *Ad Stagirium*, I, 3 ; P.G., 47, 429. — *Ad Pop. Ant.*, 11, 2 ; P.G., 49, 121. — *Id.*, 16, 4 ; P.G., 49, 167. — *In Psalm.*, 8, 8 ; P.G., 55, col. 118. — *In I Cor., hom.*, 17, 3 ; P.G., 61, 143..., etc.
102. vg. *Ad Pop. Ant.*, 11, 2 ; P.G., 49, 121. — *Id.*, 19,1 ; P.G., 49, 189. — *De prophet. obscur.*, 2, 3 ; P.G., 56, col. 179. — *In Matth. hom.*, 22, 4 ; P.G., 57, 304..., etc.
103. vg. *In Psalm.*, 8, 8 ; P.G., 55, 118. — *In Psalm.*, 48, I, 7 ; P.G., 55, 509. — *In Act. Ap. hom.*, 26, 4 ; P.G., 60, 203.
104. Cf. *supra*, pp. 61-62.
105. pp. 56-57.

nourrit son peuple du pain venu du ciel, il l'exempta pour un temps du travail pénible[106]. Enfin, un jour viendra où seule subsistera « la crainte de Dieu », où disparaîtront soucis, peines, lutte, peur... où l'on n'entendra plus l'écho de l'antique décret : « C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras ton pain »... la terre alors ne germera plus de ronces ni d'épines[107]...

Ces énumérations quelque peu fastidieuses nous permettent de confirmer par l'ensemble de l'œuvre de Chrysostome, cette notation que nous relevions dans un passage du Commentaire de S. Jean : « Autre chose est de travailler *(ἐργάζεσθαι)*, autre chose de peiner » *(πονεῖν)*[108]. Nous aurions pu passer rapidement sur ce texte. C'eût été infiniment dommage. Il nous fait en effet distinguer, comme deux réalités qui n'ont qu'un lien « accidentel », ce que nous sommes si souvent tentés de confondre. Certes, il est tellement fréquent au travail d'être pénible, que Jean lui-même emploie en parallèle, ou presque l'un pour l'autre *« πόνος »* et *« ἐργασία »*[109]. Mais c'est qu'alors il se borne à voir la réalité quotidienne actuelle, c'est-à-dire postérieure à la faute... Pour ce qui est, d'autre part, de sa manière de concevoir l'occupation d'Adam au paradis, nous n'hésiterions pas à dire qu'elle est

---

106. *In dictum Pauli : Nolo vos ignorare*, 5 ; P.G., 51, 249. — *Quod nemo laeditur nisi a seipso*, 13 ; P.G., 52, 473-474.
107. *In Hebr. hom.*, 6, 4 ; P.G., 63, 59.
108. *In Jo. hom.*, 36, 2 ; P.G., 59, 206. — Cf. *supra*, p. 57. — Le sens de *« πόνος »* dans ce contexte du travail ainsi défini, nous traduirons le mot, dans la suite, soit par « peine », soit par « labeur » selon le contexte, le dernier terme désignant plus précisément le travail pénible.
109. vg. *In Psalm.* 8, 7 ; P.G., 55, 119. — *De Anna*, 5, 4 ; P.G., 54, 674. — *In Act. Ap. hom.*, 35, 2 ; P.G., 60, 256. — *In I Thess. hom.* 7, 3 ; P.G., 62, 438. — Le paysan vg. est communément appelé le *« γηπόνος »*.

quelque peu « contaminée » par ce qu'il constate ou veut recommander à ses auditeurs à propos du travail : Il n'est pas loin parfois d'y réintroduire une certaine difficulté ; même sa présentation du travail comme un « frein » semble supposer chez le premier homme encore sans faute, quelque complicité interne avec le mal, ou du moins quelque brimade à sa liberté... Ceci concédé, nous croyons interpréter correctement la pensée de Chrysostome, en disant que « travail » et « peine » sont deux notions bien diverses, qui, historiquement, ont été unies par suite du péché de l'homme, mais qu'il faut se garder de confondre. L'un est naturel, et donc bon en soi-même, l'autre accidentelle et conséquence d'un mal, donc importe une souffrance. Cette distinction, est, pensons-nous, profondément dans l'optique des premiers chapitres de la Genèse. Une plus grande attention devrait donc être apportée à éviter les expressions qui désignent le travail comme un châtiment[110]. Ce n'est pas le travail, c'est la peine qui depuis la faute s'y est jointe, qu'on peut appeler châtiment — ou mieux, avec Chrysostome, « remède »... Mais le travail par lui-même ne devient pas un châtiment, pas plus qu'on ne considère l'enfantement comme un châtiment, malgré les douleurs de la mère. Avant comme après la faute, le travail de l'homme reste pour Chrysostome une activité de sa nature, voulue pour lui par Dieu, et objet de bénédiction de celui-ci. Nous aurons à mettre en relief ces divers aspects...

---

110. Nous regrettons par exemple que B.-H. Vandenberghe ait choisi comme titre d'un paragraphe dans l'article cité, *in Revista Española de Teologia*, p. 479 : « Le travail, châtiment de l'homme »...

IV

TRAVAIL ET NATURE HUMAINE

Nous avons parlé déjà de l'estime que Jean Chrysostome portait au travail de l'homme. Rien de méprisable pour lui, à devoir gagner sa vie de ses mains, rien, au contraire, que de très honorable. Bien plus, Dieu lui-même ne demeure pas inactif : « Mon Père travaille toujours... »[1]. De cette activité divine, le reflet se retrouve dans toute la Création. Les anges, les animaux, le monde matériel, ne cessent de se mouvoir, exécuteurs de la volonté du Seigneur, ou serviteurs de l'homme. Celui-ci également a reçu de Dieu, dès l'origine, la charge de cultiver le Paradis, puis la terre, maudite à cause de lui[2]. Il nous apparaît donc, dès le début de ce chapitre, comme une loi de nature, que de tout être est exigée une certaine activité, que dans cet immense atelier de l'univers où chacun a reçu sa fonction, l'inaction, l'oisiveté ne peut être qu'un accident duquel, plus ou moins, souffriront tous les rouages...

Trouvons-nous, chez Jean Chrysostome, l'affirmation de cette loi de nature ? Se contente-t-il de louer le travail comme une forme plus haute de

---

1. Ch. II.
2. Ch. III.

perfection réservée aux ascètes, ou bien en fait-il un devoir pour chaque chrétien ? La loi du travail pénible consécutive à la faute n'est-elle qu'une loi générique, atteignant l'humanité en corps, et qui pourrait donc être rejetée sur une caste d'esclaves ou de « prolétaires », qui porteraient seuls les conséquences de la malédiction ?...

I. — LE DEVOIR DU TRAVAIL

Il n'y a pas pour le chrétien, de plus claire invitation au travail, que la rude parole de S. Paul : « Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus ! »[3]. Son influence se fait sentir déjà dans les instructions disciplinaires de la Didachè : « Si (le nouveau venu qui vient au nom du Seigneur) veut s'établir chez vous et qu'il soit artisan, qu'il travaille et qu'il se nourrisse ; mais s'il n'a pas de métier, que votre prudence avise à ne pas laisser un chrétien oisif parmi vous. S'il ne veut pas agir ainsi, c'est un trafiquant du Christ : gardez-vous des gens de cette sorte »[4]. Le fervent admirateur de Paul qu'est Jean Chrysostome s'est fait son écho, par-delà le peuple d'Antioche ou de Constantinople, pour toute la Tradition chrétienne : Il ne se contente pas de le donner en exemple, et sait fort bien que son labeur apostolique le dispensait, de soi, du travail corporel. Mais ceci lui est un motif de plus pour exiger de ceux qui ne sont pas autant que lui adonnés à l'Évangélisation du monde, qu'ils ne restent pas oisifs :

---

3. *II Thess.*, 3, 10.
4. *Didachè*, XII, 3-5. F.-X. Funk, *Patres Apostolici*, I, Tubingae (2e ed.), 1901, p. 30.

« Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus ». Puisque Paul qui n'était pas dans cette nécessité, qui aurait pu rester sans travailler, lui, chargé d'une si grande œuvre, travaillait cependant, et travaillait nuit et jour, pour pouvoir subvenir même aux besoins des autres, à plus forte raison les autres devaient-ils agir de même : « Nous avons appris en effet que certains parmi vous vivent dans le désordre, ne travaillent pas, mais se livrent à de vaines curiosités... »[5].

Chrysostome avait fort à faire pour détruire les uns après les autres les sophismes qu'on lui opposait, dans l'interprétation de la loi édictée par l'Apôtre. Ce que Paul attaque, lui disait-on, c'est la dépravation, la vaine curiosité. Mais si nous suivons son conseil, si nous vivons « honorablement »[6], qu'avons-nous besoin du travail ? Jean n'est pas de cet avis :

« En disant : « conduisez-vous honorablement », ce n'est pas de l'inconduite qu'il parle, et en effet il ajoute : « pour n'avoir besoin de rien ». Et ici, il fait ressortir une autre obligation, celle de donner à tous le bon exemple ; car, plus loin, il dit : « Ne vous lassez pas de faire le bien ». L'homme qui reste à ne rien faire, alors qu'il pourrait travailler, se livrera nécessairement à la curiosité... »[7]. « Il n'a pas dit : « pour que vous ne vous abaissiez pas à mendier », mais il leur signifie la même chose, avec plus de ménagement... [8]»

Il existait à Antioche et à Constantinople de ces « trafiquants du Christ », qui sous prétexte d'ascétisme et de prière constante, se faisaient nourrir par d'autres membres de la communauté chrétienne. La

---

5. In *II Thess. hom.*, 5, 2 ; P.G., 62, 494.
6. *I Thess.*, 4, 12. Cf. in *II Thess.*, *l. c.*
7. *Ibid.*
8. In *I Thess. hom.*, 6, 2 ; P.G., 62, 430.

Syrie n'était-elle pas la patrie du Messalianisme[9], cette hérésie venue, nous dit S. Épiphane, de Mésopotamie, jusque dans la cité d'Antioche[10] et qui excluait le travail manuel de l'occupation des parfaits, tout adonnés à la tâche spirituelle de la prière ?[11] Chassés d'Antioche par l'Évêque Flavien[12], les Messaliens se retrouveront à Constantinople, où S. Nil accusera les disciples d'Adelphius de Mésopotamie et d'Alexandre, fondateur des Acémètes, « d'avoir enseigné la paresse et toutes ses suites, sous prétexte de prière continuelle »[13]. Eux aussi, prétendaient-ils, obéissaient au précepte de Paul. Ils se livraient en effet à un « travail spirituel », au jeûne, à la prière, et avaient droit, pour cela, à être sustentés par les autres. Une telle conception de la vie ascétique n'est pas du goût de Jean Chrysostome.

---

9. Cf. Ir. HAUSHERR, *L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme*, dans « Orientalia Christiana Periodica », 1 (1935), pp. 328-360 ; p. 334 : « la patrie de l'Euchitisme, c'est cette Syrie où se rencontraient, se mêlaient et se contaminaient les sectes combattues par S. Ephrem ».

10. (*Haereses LXXX Contra Massalianos*... 3), cité dans R. GRAFFIN, *Patrologia Syriaca*, III, Parisiis, 1926. Praefatio de M. Kmosko sur le *Liber Graduum*. — Appendix I : Antiquorum testimonia de historia et doctrina Messalianorum sectae : *II Epiphane* p. CLXXIX. Cf. S. JÉRÔME in *Dial. Adv. Pelagianos* : « totius pene Syriae haereticos, quos sermone gentili « διεστραμμένως » Massalianos, graece *Εὐχιτας* vocant » (P.L. (ed. 1883), t. 23, col. 518, in ed. 1845, t. 23, col. 498).

11. « Ils disent, racontera plus tard Timothée de Constantinople, qu'il faut rejeter le travail manuel comme une infamie. Et ils se nomment « spirituels »... (*De iis qui ad Eccles. accedunt. De Marcianistis* ; dans *Patr. Syr.*, III, l. c. ; XIV, *Ex libro Timothei Presbyteri Constantinopolitani*, p. CCXXVI).

12. Selon THÉODORET, *Haeret. fabul. Compendium*, IV, 11, in *Patrol. Syr.*, III, *l. c.*, p. CXCIX et J. DAMASCÈNE, *De haeresibus liber*, 80 ; P.G., 94, 736-737).

13. I. HAUSHERR, *o. c.*, p. 346. Cf. *Epist. S. Nili*, « De voluntaria Paupertate ad Magnam », c. XXI, *Patr. Syr.*, III, *l. c.*, pp. CLXXXII-CLXXXIII et P.G., 79, 997 A.

Pour lui, la perfection consiste bien plutôt à gagner du labeur de ses mains sa propre nourriture, et, comme Paul, à pouvoir même en faire profiter d'autres :

« Prier et jeûner dans l'oisiveté, n'est pas du travail manuel (ἔργον χειρῶν) ; car ici Paul parle du travail des mains (ἐργασίαν... διὰ τῶν χειρῶν).. Le doute n'est pas possible, puisqu'il poursuit : « Ne faisant rien, se livrant à de vaines recherches. Quant à ceux qui se conduisent ainsi, nous les avertissons, nous les supplions par Notre-Seigneur Jésus-Christ... » C'est parce qu'il les a vivement réprimandés qu'il mitige sa parole, en ajoutant : « par le Seigneur » ; il achève ensuite de les convaincre et de les effrayer : « Afin que travaillant en silence, ils mangent leur pain ». Pourquoi ne dit-il pas : S'ils ne vivent pas dans les désordres, qu'ils soient nourris par vous ; mais exige-t-il les deux choses : et qu'ils se tiennent en silence, et qu'ils travaillent ? C'est qu'il veut qu'en travaillant ils pourvoient eux-mêmes à leur nourriture. Le sens de cette parole : « Qu'ils mangent leur pain », c'est qu'ils mangent un pain gagné par leurs peines à eux non celui des autres, qui soit le produit de la mendicité »[14].

---

14. In *II Thess. hom.*, 5, 2 ; P.G., 62, col. 494-495. Cf. le *Liber Graduum*, édit. cit., qui applique précisément les paroles de Paul au « labeur spirituel » et prétend que le précepte de travailler qu'il donne aux chrétiens s'adresse seulement à ceux qui se conduisent mal, lorsqu'ils ne font rien : « Via perfecta haec est ; quae sursum sunt quaerite ; quae sursum sunt sapite » (*I Col.*, 3, 1 sq.). Semita vero, quae te ab illa deducit, haec est : « Si quis non laborat, ne comedat » (*II Thess.*, 3, 10). Hoc pariter de prodigis et de his, qui rebus impertinentibus dant operam : calumniosis, malorum machinatoribus, qui spiritu non operantur, nec corde veritatem reputant, dictum est, ut nemine eos alente terram colant et labore hoc caduco occupati vacent a malis operibus et calumniis et scurrilitatibus » (*Sermo XIX*, 16. *Patr. Syr.*, III, col. 478. Nous citons la traduction latine de M. Kmosko. Sur les attaches du *Liber Graduum au Messalianisme.* Cf. *Patr. Syr.*, III ; Praefatio, cap. IV : « De Secta Messalianorum » ; V : « Necessitudo Libri Graduum ad doctrinam Messalianorum », p. CXXXIX, sq.).

A plusieurs reprises, Jean s'élève contre ces oisifs. Si Paul a en vue une œuvre spirituelle, leur oppose-t-il, cette œuvre, c'est l'aumône, exercice de la charité. Au lieu de vivre du travail des autres, que ces soi-disants ascètes travaillent eux-mêmes, pour pouvoir atteindre à cette « œuvre spirituelle » par excellence :

> « Travaillez de vos mains » ; Où donc sont ceux qui recherchent ici l'activité spirituelle ? Voyez comme il leur en ôte tout prétexte, en disant : « de vos mains ». Est-ce qu'on peut jeûner avec ses mains ? ou veiller ? ou coucher sur la dure ? Personne n'oserait le dire ; c'est bien d'une œuvre spirituelle (*ἔργου... πνευματικοῦ*) qu'il parle : ce qui est véritablement une œuvre spirituelle, c'est de donner aux autres du fruit de son labeur, et rien ne saurait y être comparé »[15].

Pourquoi cette insistance ? Pourquoi Jean ne concède-t-il pas même à ces ascètes de vivre de l'aumône du peuple ? C'est qu'il a perçu le scandale que donne aux fidèles, et surtout aux non-chrétiens, le spectacle de ces mendiants « au nom du Seigneur ». Jean est avant tout un pasteur, et l'on sent chez lui comme l'on sentait déjà chez Paul, le souci que sa communauté de chrétiens ne soit pas une pierre d'achoppement pour les « gens de l'extérieur » :

> « Si les fidèles eux-mêmes se scandalisent, à plus forte raison ceux du dehors auront-ils mille motifs d'accusation,

---

15. In *I Thess. hom.*, 6, 2 ; P.G., 62, 429-430. Même remarque dans S. Basile, *Regulae Fusius tractatae*, Interr. 37, 1 ; P.G., 31, 1009 : « Il ne faut pas faire des observances de piété un prétexte à la paresse ni une fuite du labeur... » Cf. J.-M. Ronnat, *Basile le Grand* (Paris, 1955), p. 84. Sur l'accord entre prière et travail dans la vie monastique, cf. les *Regulae Fusius* de S. Basile, 37, 2-3 ; P.G., 31, 1012-1013. Dans ses *Eléments pour une théologie du travail*, H. Rondet rapporte une réaction similaire d'Augustin à propos des moines d'Afrique, qui se refusaient au travail sous prétexte de prière. NRT, 77 (1955), p. 125.

à la vue d'un homme jouissant d'une bonne santé, pouvant se suffire à lui-même, qui mendie et a besoin des autres. Et c'est pourquoi ils nous nomment « trafiquants du Christ »[16].

Cela ne veut d'ailleurs pas dire que certaines conditions ne justifient pas un droit au soutien de la Communauté chrétienne. Jean n'en cite que deux :

« L'aumône est faite pour ceux-là seuls qui ne peuvent plus se procurer le nécessaire par le travail des mains, ou bien ceux qui enseignent, et sont totalement pris par ce devoir de l'enseignement : « Vous ne lierez pas la bouche du bœuf qui bat l'aire », et : « l'ouvrier a droit à sa récompense ». Celui-ci en effet n'est pas oisif, mais il reçoit le salaire pour un travail, un grand travail »[17].

Celui dont la vie est totalement absorbée par la prédication acquiert par là un titre à vivre des dons des fidèles. C'est qu'il consacre son temps à l'utilité de ceux-ci. Jean prête ainsi à Paul cette remarque : « Si moi, prédicateur adonné à l'enseignement de la parole, j'ai craint de vous être à charge, à plus forte raison devrait le craindre celui qui ne vous est d'aucune utilité »[18]. C'est donc l'utilité au service de la communauté des fidèles qui mérite selon Jean, nourriture et soutien de la part de celle-ci pour celui qui annonce la bonne nouvelle...

---

16. In *I Thess. hom.*, 6, 2, l. c., col. 430. On retrouve le mot de la *Didachè*. Le « contre-témoignage » de l'oisiveté, et envers les païens, et envers les chrétiens eux-mêmes, existait déjà à Thessalonique. Cf. P. Termès Ros, *El trabajo segùn la Biblia*, p. 76.
17. In *II Thess. hom.*, 5, 2, *l. c.* On trouve ici le principe justifiant la légitimité, selon Chrysostome de ce qu'on nommera plus tard les « Ordres Mendiants ».
18. *Ibid.*, col. 497.

Après avoir ainsi vigoureusement rappelé les paresseux au devoir du travail, S. Jean Chrysostome éprouve le besoin de remettre devant les riches les permanentes exigences de la charité. On ne saurait trop admirer le courage et le sens pastoral de ce grand Évêque, toujours soucieux de porter sur la plaie le remède, et jamais ne cédant à la flatterie par désir de plaire. Aux oisifs parasites, il prêche le travail, mais il ne veut pas donner par là une excuse à la dureté de cœur des riches, qui argüent de la paresse des mendiants pour ne pas faire l'aumône : Le Père des cieux ne fait-il pas luire son soleil sur les bons comme sur les mauvais ? Quand donc tu fais l'aumône, dit Jean, ne commence pas par examiner la vie et les mœurs de celui à qui tu donnes. L'aumône est une « miséricorde », et la miséricorde s'exerce non envers les justes, mais envers les pécheurs. Si tu veux corriger vraiment, détourner un mendiant de la paresse, commence par donner, ensuite tu pourras faire des reproches. Car il comprendra alors que tu parles par amour, non par cruauté. C'est ce que faisait Paul :

> « Quand il a dit : « Celui qui ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus », il ajoute : « Mais vous, ne cessez point de faire le bien... » Et il n'y a pas là de contradiction. Il dit : « Celui qui ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus », non pour détourner de faire l'aumône ceux qui allaient donner, mais pour éloigner de la paresse, ceux qui vivent dans la paresse. Donc, en disant : « Qu'il ne mange pas », il les exhorte au travail par la crainte de la menace, et en disant : « Ne cessez point de faire le bien », il encourage les autres à l'aumône... »[19].

---

19. *In verbis Apostoli* : « Habentes eumdem spiritum », 2, 8 ; P.G., 51, 288.

C'est ainsi que Jean a compris chez S. Paul le rapprochement des deux textes, et il revient souvent sur ce dépassement de la lettre par la charité[20]. « Soyez prêts à aider la misère : le pauvre s'éloignera rapidement de l'oisiveté, et vous de la dureté[21]... Dans sa défense du pauvre, même pécheur, même oisif, Jean est intarissable. Il n'admet pas qu'on reproche au mendiant sa paresse, en ne voyant pas la poutre que soi-même on porte dans les yeux :

> « Pourquoi ne travaille-t-il pas, dites-vous ; pourquoi le nourrir à ne rien faire ? Dites-moi, vous, est-ce par le travail que vous avez ce que vous possédez ? N'est-ce pas par héritage de vos aïeux ? Et même si vous travaillez, pourquoi insultez-vous les autres ? »[22]

Et Jean ne se laisse pas, en cette matière, mettre dans l'embarras par de fausses excuses. Le travail, pour lui, c'est l'occupation utile, non pas toute activité guidée par le désir d'entasser la richesse. Pourquoi exige-t-on du pauvre un vrai travail, alors que soi-même on est oisif ou pris par des affaires pires que l'oisiveté ?

---

20. Cf. *In Matth. hom.*, 35, 3-4 ; P.G., 57, 409. — *In I Cor. hom.*, 11, 6 ; P.G., 61, 95. — *In Hebr. hom.*, 11, 3 ; P.G., 63, 94. — Ceci a été repris dans l'Ecloga, *De eleemosyna et hospitalitate*, 23 ; P.G., 63, 726. Sur l'origine de ces Eclogae, cf. l'étude de S. Haidacher, *Studien über Chrys. Eclogen*, dans « Sitzungsberichte der Ks. Akademie der Wissenschaft, Wien, » 144 (1902), IV ; pour celle que nous citons, voir p. 53. — La phrase de Holzapfel, *o. c.*, p. 89 : « Die Unterstützungspflicht erstreckt sich aber nicht auf die Müssiggänger » doit donc s'entendre avec ce correctif. Il est vrai que les paresseux n'ont aucun titre à être aidés. Mais nous avons vu que Jean ne les exclut pas du domaine de la charité.

21. *In Matth. hom.*, 35, 4 ; P.G., 57, 410.

22. *In Hebr. hom.*, 11, 3 ; P.G., 63, 94.

« Vous l'accusez de paresse... et vous ne songez pas que vous-mêmes vous êtes paresseux et que Dieu toutefois ne vous refuse pas ses bienfaits. Ne me répondez pas que voue faites quelque chose d'utile. Et si vous me dites que vous vous occupez à gagner de l'argent ou à tenir une hôtellerie, que vous travaillez à augmenter et conserver ce que vous avez, je vous répondrai, moi, que ce ne sont pas là de vraies œuvres, mais que les œuvres véritables sont l'aumône, la prière... En disant cela, je ne légitime pas l'oisiveté, je désire vivement que vous soyez tous occupés au travail[23] ».

Voilà donc comment Chrysostome comprend la loi du travail énoncée par S. Paul. C'est une loi universelle, excluant de la communauté chrétienne sauf motifs d'impossibilité ou de service apostolique, toute espèce d'oisiveté, même si elle se cache sous des motifs prétendus ascétiques, et tout parasitisme. Elle fait à tout homme valide le devoir d'éviter s'il le peut, la mendicité. Mais Chrysostome rappelle aux riches qu'à eux moins qu'à personne convient le rôle de moralisateurs, de gardiens de la loi, vis-à-vis des pauvres. La loi du travail demeure ; mais elle doit être tempérée, comme toute loi, par le « primat de la charité »...

Ayant ainsi proclamé et expliqué le devoir du travail qui incombe à tout chrétien, Jean aura à le défendre contre une objection plus redoutable. Pour justifier leur oisiveté, certains opposaient subtilement le Maître au disciple. Ils prétendaient pratiquer le total détachement prêché par le Christ. On trouve en effet dans l'enseignement de Jésus toute une tendance appelant l'homme au « vrai travail » coopération avec Dieu dans l'œuvre du salut[24] ; ce

---

23. *In Matt.*, l. c., 3-4. — Cf. *In I Cor. hom.*, 11, 6 ; P.G., 61, 95.
24. A. Richardson, *The biblical doctrine of Work*, p. 33-34.

qui semble supposer, par contre, qu'on prenne un certain « recul » par rapport aux tâches « temporelles » : « Travaillez non pour la nourriture périssable, mais pour la nourriture qui demeure en vie éternelle »[25]. L'épisode de Marthe et Marie[26], certains passages du Sermon sur la Montagne[27] étaient ainsi utilisés pour excuser l'inaction. Chrysostome ne le tolère pas. Dans son Commentaire à l'Évangile de S. Jean, à propos de la parole que nous avons citée : « Travaillez non pour la nourriture périssable », il éprouve le besoin de s'arrêter longuement :

> « Mais comme certains qui veulent être nourris à ne rien faire, s'autorisent de cette parole, comme si le Christ nous avait dispensés du travail, il est utile de dire quelques mots pour eux. Car c'est tout le christianisme qu'ils défigurent, et qu'ils font railler pour son oisiveté »[28].

Jean cite alors les textes de S. Paul exhortant au travail. Y-a-t-il donc vraiment opposition entre l'Apôtre et le Seigneur ?

> « Il nous faut donc nous hâter de résoudre (cette difficulté). Qu'en dirons-nous ? Que ne pas s'inquiéter ne veut pas dire ne pas travailler, mais signifie ne pas s'attacher

---

25. *Jo.*, 6, 27.

26. On trouvera dans W. BIENERT, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel*, p. 227-247, l'exposé et l'analyse de l'enseignement des Évangiles sur ce « repos pour Dieu » et sur le travail comme service de Dieu.

27. Surtout *Matth.*, 6, 25-34 et *Lc*, 12, 22-32. — Cf. W. BIENERT, *o. c.*, p. 210-226 : « Die Arbeit aus Glaubensvertrauen ».

28. *In Jo. hom.*, 44, 1 ; P.G., 59, 248-249. C'est ainsi de *Jo.*, 6, 27, et de l'exemple de Marie, que se réclame, pour exhorter les moines à l'oisiveté, le frère auquel l'abbé Silvain donne une bonne leçon, en ne l'appelant pas pour le repas : « Toi tu as choisi la meilleure part : tu fais lecture spirituelle à longueur de journées, et ne veux rien savoir de la nourriture matérielle » (*Apophtegmata Patrum*, Silvain n° 5, dans Hausherr, *a. c.*, p. 347).

aux choses de ce monde. C'est-à-dire ne pas se faire de souci pour le repos du lendemain, estimer ce souci superflu (*πάρεργον*). On peut à la fois travailler et ne pas amasser pour le lendemain, on peut travailler, et ne pas s'inquiéter. L'inquiétude et le travail ne sont pas la même chose... Et ce qui est dit à Marthe ne concerne pas l'ouvrage et le travail, mais cela indique qu'il faut savoir apprécier les différents moments et ne pas employer à des choses charnelles le temps où il faut écouter. Ce n'est pas pour l'engager à l'oisiveté qu'il dit cela, mais pour l'amener à l'écouter... »[29].

Admirable obstination : C'est par la charité que Chrysostome avait ruiné les fallacieux prétextes de ceux qui voulaient ne s'adonner qu'aux œuvres spirituelles du jeûne et de la prière. C'est par elle qu'il mitige la rigueur du mot de Paul : « Celui qui ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus ». C'est par elle encore qu'il va maintenant surmonter l'apparente contradiction entre le détachement des choses de ce monde et l'ardeur au travail. La « nourriture qui demeure en vie éternelle », n'est-ce pas celle qu'on donne, grâce à son travail, au Christ qui, « en haillons, frappe à notre porte »[30] ? Ce lien entre travail et charité nous occupera plus longuement. Mais il nous faut ici déjà citer, pour qu'on le voie dans son contexte, ce beau passage où Jean réconcilie magistralement le travail corporel avec la nourriture qui demeure en vie éternelle :

« Les mots : « Travaillez non pour une nourriture qui périt » ne veulent pas dire qu'il faut vivre dans l'oisiveté ; car c'est cela en premier lieu la nourriture qui périt, puisque

---

29. *Ibid.*, col. 249.

30. Nous avons trouvé cette magnifique expression dans un des « Spuria » de S. Jean Chrysostome : *« ἐπέστην τῇ θύρᾳ ῥάκη περιβεβλημένος »*. *De Poen.*, I, 3 ; P.G., 60, 687.

« l'oisiveté est la mère de tous les vices » (Eccli. 33, 28) ; mais ils veulent dire qu'il faut travailler et donner aux autres ...Car ceci n'est plus une nourriture qui périt. Si quelqu'oisif vit dans les plaisirs de la table et la jouissance, il travaille pour une nourriture qui périt. Mais si quelqu'un, en travaillant, nourrit le Christ lui donne à boire, le vêt, personne ne sera assez insensé ou déraisonnable pour prétendre qu'il travaille pour une nourriture qui périt ; c'est à cause de cette nourriture que lui est promis le royaume futur et les biens à venir. Cette nourriture demeure toujours... »[31].

C'est dans le même esprit qu'il faudra entendre l'invitation du Seigneur à l'abandon entre les mains du Père, dans le Sermon sur la Montagne. Les oiseaux du ciel ne sèment pas ; les lys ne filent ni ne tissent. Devons-nous donc en faire autant ?

« Il n'a pas dit qu'il ne faut pas semer, mais qu'il ne faut pas être inquiet ; ni qu'il ne faut pas travailler, mais qu'il ne faut pas être pusillanime, ni se laisser consumer par les soucis »[32]. « Lorsqu'il disait : « ils ne sèment pas », il voulait détourner non d'ensemencer, mais de se préoccuper ; de même ici en disant : « ils ne se donnent pas de peine, ils ne filent pas », ce n'est pas le travail qu'il condamne, mais la sollicitude[33].

Ainsi la position du chrétien est à la fois dans une courageuse activité personnelle, et une confiance totale

---

31. *In Jo.*, l. c. — Le *Liber Graduum* au contraire rejette le soin de l'aumône des préoccupations des « parfaits ». C'est aux « justes » à travailler pour faire l'aumône. Cf. *Sermo*, III, 2 : « His autem justis Dominus ait : Si perfectionem consecuti non estis, saturate esurientes, vestite nudos... » (*Patr. Syr.*, III, col. 47). En particulier, les « justes » devront subvenir à la nourriture et au vêtement des « parfaits », tout occupés à la prière (*Sermo*, XXV, 3 ; col. 738, éd. cit.).
32. *In Matth. hom.*, 21, 3 ; P.G., 57, 298.
33. *Id. hom.*, 22, 1 ; P.G., 57, 300.

dans le secours de Dieu. C'est ce que Jean résume brièvement dans le Commentaire au Psaume 126 : « Si le Seigneur ne bâtit la maison... » :

« Il faut nous appliquer (ces paroles) non pour être paresseux et rester couchés mais pour faire tout ce qui dépend de nous, et tout remettre ensuite dans les mains de Dieu, plaçant en lui toute notre espérance. Sans l'assistance divine, nous ne pouvons réussir en rien ; de même, si, au secours de Dieu, nous ne répondons que par l'oisiveté et la négligence, le succès nous sera également refusé »[34].

2. — LE TRAVAIL, LOI DE NATURE

Si Jean Chrysostome met une telle insistance à prêcher le devoir de travailler, c'est qu'il ne le considère pas comme un précepte purement positif, se surajoutant à la vie de l'homme. Le travail est une loi de nature. Déjà en créant « pour l'homme » l'alternance de la lumière et des ténèbres, Dieu avait prévu l'alternance correspondante d'activité et de repos. Il a créé, dit Jean, « le temps au double cours, jour et nuit, le premier destiné au travail, la deuxième au repos »[35]. C'est en vue du travail corporel également que Dieu a pourvu l'homme de mains :

« Pourquoi ne travaillez-vous pas ? Dieu vous a donné des mains non pour que vous receviez des autres, mais que vous subveniez à leurs besoins[36] » « ... pour subvenir à nos propres besoins et pour secourir de nos biens, autant que nous pouvons, ceux qui sont infirmes »[37].

---

34. *In Ps.*, 126, 1 ; P.G., 55, 363.
35. *Ad Pop. Ant.*, 8, 1 ; P.G., 49, 97.
36. *In II Thess.*, 5, 4 ; P.G., 62, 498.
37. *In Prisc. et Aquila*, I, 5 ; P.G., 51, 195.

C'est chacun de nous qui a reçu du Seigneur la capacité de gagner sa vie. Aussi Jean n'hésite pas à vitupérer les maîtres qui prennent à leur service un grand nombre d'esclaves. L'esclavage n'est pas une institution naturelle, mais la conséquence du péché[38]. A quoi servent les nombreux esclaves ? A rien : il suffirait d'un pour chaque maître, ou mieux, d'un pour plusieurs maîtres :

> « Songez à ceux qui n'en ont pas un, et qui n'en sont que mieux servis. Car Dieu les a faits capables de se servir eux-mêmes, et de servir le prochain ; si vous ne le croyez pas, écoutez ce que dit Paul : « Ces mains ont pourvu à mes besoins, et même aux besoins de ceux qui sont avec moi »... « Dieu nous a donné des mains et des pieds pour que nous n'ayons pas besoin d'esclaves. Car la condition d'esclaves n'est pas motivée par le besoin ; sinon, avec Adam un esclave aurait été créé : mais c'est le châtiment du péché, la punition de la désobéissance... »[39].

Chrysostome se rend bien compte du mécontentement que peut soulever son enseignement à ce sujet. Je sais, dit-il, que ce que je dis ne plaît pas à ceux qui m'entendent, mais que faire ? Je suis là pour cela, et je ne me tairai pas[40].

Puisque Dieu a prévu pour chacun les moyens de travailler, l'oisiveté ne pourra qu'être dommageable à la nature humaine. Celle-ci, dit Chrysostome, « ne

---

38. Sur la situation des esclaves et la réaction de Chrysostome, voir B.-H. Vandenberghe, in « Revista Española de Teologia », *a. c.*, p. 491 sq.

39. *In I Cor. hom.*, 40, 5 ; P.G., 61, 353-354. Repris dans Ecloga de *Divitiis et Paupertate*, 11 ; P.G., 63, 640. (S. Haidacher, *Sitzungsberichte*, l. c., p. 41.)

40. *In I Cor.*, l. c., col. 354 ; toutefois, Chrysostome, pas plus que les Apôtres, n'a jamais envisagé une révolution sociale qui libérerait ces esclaves. Cf. B.-H. Vandenberghe, *a. c.*, p. 493-494.

la supporte pas »[41]. L'homme en effet est « de tous les êtres, le moins fait pour le relâchement »[42]. Jean veut principalement ici inciter ses auditeurs aux efforts nécessaires pour « pratiquer la vertu ». Mais il appelle en témoignage le contexte de la vie humaine tout entière, le labeur du semeur, de l'architecte, du charpentier[43], pour montrer que c'est une loi générale dans notre monde, que rien ne peut être mené à bien sans l'effort de l'homme, et que tout être inactif nécessairement se dégrade... Dégradation du corps d'abord : « Le corps qui demeure oisif et immobile est maladif et vilain, celui qui se meut, peine et souffre, est plus beau et plus sain »[44]. Les femmes pauvres, par exemple, sont plus belles et mieux portantes que les riches, parce qu'elles se donnent un exercice continuel, peinent et se fatiguent[45]. Jean sait trouver chez ses auditeurs le ressort psychologique qu'il faut toucher pour les faire réagir : Il a observé que les femmes qui sont moins belles ont en général meilleure santé que celles auxquelles la nature a donné plus de charme extérieur. Pourquoi cela ? Parce que ces dernières, de peur d'exposer leur beauté, fuient la plupart du temps le travail :

> « Pour conserver leur belle apparence, (elles) ne s'adonnent pas aux fatigues, mais à l'oisiveté, et restent à l'ombre, ce qui diminue la vigueur de leurs membres ; les premières, au contraire, s'y adonnent simplement, sans avoir aucun souci »[46].

---

41. *In Jo. hom.*, 36, 2 ; P.G., 59, 205.
42. *In Ps.* 125, 2 ; P.G., 55, 361.
43. *Ibid.*, col. 362.
44. *In Act. Ap. hom.*, 54, 3 ; P.G., 60, 378. — Cf. *De Anna*, 5, 4 ; P.G., 54, 674 et *In Act. Ap. hom.*, 16, 4 ; P.G., 60, 134.
45. *In I Cor. hom.*, 39, 9 ; P.G. 61, 346.
46. *In I Tim.*, 4, 3 ; P.G., 62, 526.

Aux femmes, en fin psychologue, Jean parle coquetterie. Aux hommes oisifs, il fait honte, en leur reprochant leur faible constitution : « Les femmes qui sont élevées à la campagne, sont plus fortes que les hommes qui vivent en ville et elles pourraient en jeter plus d'un à terre ! »[47]

Dommageable pour le corps, l'oisiveté l'est encore bien davantage pour l'âme. Car elle engendre le péché, « et pas seulement un ou deux genres de péché, mais le mal sous toutes ses formes »[48]. Celui qui vit dans l'oisiveté est plus digne de pitié que les malades ; il déshonore son corps, transgresse la loi de Dieu, tombe dans la dégradation la plus profonde[49]. Nous rejoignons ici par une autre voie ce que déjà Jean disait à propos d'Adam[50]. Mais nous en comprenons mieux maintenant la portée. Par là se trouve en quelque sorte complété et expliqué ce que Jean avait simplement énoncé au sujet du premier homme : Le travail est un « frein », certes, mais non une entrave ; Dieu ne l'a pas imposé « du dehors », pour gêner la nature. Il l'a donné par « philanthropie », parce qu'il répondait à un besoin naturel. Il a ainsi fourni à l'homme un moyen de formation et de développement personnel. Car l'activité est une loi de l'être. Une loi qui ne vaut pas d'ailleurs pour l'homme uniquement : Tout être qui demeure inactif forcément se dégrade. Devant ses auditeurs, Jean n'énonce pas cela sous forme d'un principe métaphysique. Il les met devant des faits qui les frapperont bien davantage, parce qu'ils peuvent les vérifier eux-mêmes :

---

47. *In Hebr. hom.*, 29, 3 ; P.G., 63, 206. — Cf. H. Holzapfel, *o. c.*, p. 29.
48. *In Prisc. et Aquila*, I, 5 ; P.G., 51, 193-194.
49. *Ibid.*, col. 195.
50. *Supra*, pp. 57-58.

« Il n'est rien, rien du tout, qui échappe aux ravages de l'oisiveté. L'eau stagnante se corrompt, celle qui court et serpente en tous lieux conserve ses qualités. Le fer qui demeure inactif se détériore et se dégrade, il est dévoré par la rouille ; celui qu'on emploie est plus utile et plus beau, il brille à l'égal de l'argent même. La terre qu'on laisse en jachère ne produit rien de bon, mais de mauvaises herbes, des ronces, des épines, et des arbres sans fruits ; celle qu'on travaille donne avec abondance de bons fruits. Toute chose, en un mot, dépérit dans l'oisiveté, est plus utile par son travail »[51].

Il nous faut lire en entier une belle page, digne de La Bruyère, où Jean campe avec verdeur le portrait de l'oisif flânant au milieu d'un monde au travail. Nous pourrons aussi constater comment, à partir de cette description réaliste, il sait s'élever à une considération ontologique très profonde :

« Le soleil s'est levé, il envoie partout ses rayons resplendissants ; il excite chacun à l'ouvrage. Le cultivateur prend sa bêche et sort, le forgeron prend son marteau, chacun des ouvriers ce dont il a besoin ; et on trouvera chacun la main à ses outils. La femme prend sa quenouille ou ses tissus.

Lui, (l'oisif), dès le matin, comme un porc, s'en va nourrir son ventre, chercher à se préparer une table abondante. C'est aux bêtes seulement qu'il convient de manger dès le matin, puisqu'elles ne sont bonnes à rien qu'à être égorgées. Et encore, celles d'entre elles qui portent les fardeaux, et qui sont aptes au travail, la nuit passée, s'en vont elles aussi à l'ouvrage. Mais lui se lève de son lit lorsque déjà le soleil emplit l'agora, et que tous sont déjà rassasiés de travail ; il se lève en s'étirant comme un porc gras...

Nous ne parlons pas ainsi sans motif, mais pour vous apprendre à fuir une vie oisive et inutile. Car l'oisiveté

51. *In Prisc. et Aquila, l. c.*, col. 196. La même image de l'eau stagnante et du fer rouillé se retrouve dans *In Act. Ap. hom.*, 35, 2 ; P.G., 60, 256, et *Hom.*, 54, 3 ; P.G., 60, 378.

et la jouissance sont inutiles pour le travail, elles ne servent qu'à la gloire et au plaisir. Comment un tel homme ne sera-t-il pas condamné par tous, même par les gens de sa maison, ses amis, ses parents ?...

Que considérons-nous comme plus agréable que l'oisiveté ? Car voilà ce qu'on cherche, le loisir et l'inoccupation. Mais quoi de plus triste qu'un homme qui n'a rien à faire ? Quoi de plus affligeant, de plus misérable ?... Car l'âme étant destinée par nature à se mouvoir, ne supporte pas de ne rien faire. Dieu a fait cet être vivant pour qu'il agisse, et il est de sa nature de travailler, contre sa nature d'être oisif[52]... Rien de plus pernicieux que l'inoccupation, que l'oisiveté ; aussi Dieu a-t-il fait du travail une nécessité pour nous. L'oisiveté nuit à tout, même aux membres de notre corps... Mais l'âme en souffre encore bien davantage »[53].

Si toutes les recommandations de Paul ou du Seigneur, si les démonstrations des prédicateurs ne sont pas suffisantes pour inciter le paresseux à renoncer à son vice, Jean, pour lui faire honte, le renvoie à l'exemple des animaux : Comme la Bible, dont il est nourri, il ne néglige aucun argument, du plus humble au plus théologique, pour conduire au bien ceux qui ont été confiés à son souci pastoral :

« Ne veux-tu pas apprendre de l'Écriture qu'il est beau de travailler, et que celui qui ne travaille pas n'a pas le droit de manger ; ne veux-tu pas l'apprendre de tes maîtres ? Apprends-le des animaux... »[54].

Jean fait ainsi appel à la sentence des Proverbes : « Va voir la fourmi, ô paresseux, considère ses voies, imite sa sagesse »[55]. L'homme, qui a été établi par

52. « *Ἔμπρακτὸν τὸ ζῶον τοῦτο ἐποίησεν ὁ θέος καὶ κατὰ φύσιν αὐτῷ ἐστὶ τὸ ἐργάζεσθαι, παρὰ φύσιν δὲ τὸ ἀργεῖν.* »

53. *In Act. Ap. hom.*, 35, 3 ; P.G., 60, 256 sq.

54. *Ad Pop. Ant.*, 12, 2 ; P.G., 49, 129.

55. *Prov.*, 6, 6.

Dieu chef et maître des animaux s'abaissera-t-il au-dessous d'eux par ses vices, sera-t-il plus paresseux que la fourmi ou l'abeille ?

« Ailleurs un autre sage pour montrer que le fainéant et le paresseux qui languit dans l'oisiveté est au-dessous des fourmis, le renvoie vers elles pour apprendre à aimer le labeur[56]. « Emplissant (la terre) d'une foule d'animaux, et donnant à chacun ses instincts, il nous enjoint d'imiter les uns et d'éviter les autres. Par exemple, la fourmi est laborieuse, et elle s'adonne à une rude tâche ; si vous y faites attention, vous recevrez de cet animal une grande leçon, et vous apprendrez à ne pas vivre dans la mollesse, à ne pas fuir les sueurs ou les peines »[57].

Celui qui ainsi se soumet courageusement à l'épreuve du travail peut marcher plus sûrement au but que Dieu a fixé pour lui. Sa vie sera droite et pure, sa nature plus forte. Son esprit occupé ne divaguera pas vers les pensées mauvaises[58]. Il pourra se présenter avec confiance au tribunal du Juge dernier, tandis que trembleront ceux qui, comblés par la fortune, auront passé leur existence dans la paresse, à se faire servir par les autres :

« Vivre d'un travail continuel, c'est l'image de la sagesse ; ceux qui le font ont l'âme plus pure, l'esprit plus fort. L'oisif en effet, bavarde beaucoup pour ne rien dire, s'agite beaucoup pour rien, et ne fait aucun travail dans toute la journée, il est plein d'une grande torpeur. Celui qui travaille n'admet rien de superflu ni dans ses actions, ni dans ses paroles, ni dans ses pensées ; son âme tout entière est absorbée dans sa vie laborieuse... Quel sera ton salaire, dis-moi, toi qui, ayant reçu de ton père un héritage, passes

---

56. *In Ps.* 48, 8 ; P.G., 55, 234.
57. *Ad Pop. Ant.*, l. c., cf. *Fragmenta in Salomonis proverbia,* 6, 6-8 ; P.G., 64, 672-673.
58. Cf. p. ex. *In Prisc. et Aquila,* I, 5 ; P.G., 51, 195.

ta vie à ne rien faire, et dépenses tout cela inutilement ? Ne sais-tu pas que nous n'aurons pas tous le même compte à rendre, que ce compte sera plus rigoureux pour ceux qui auront joui ici-bas d'une plus grande abondance, moins sévère pour ceux qui auront souffert soit dans les labeurs, soit dans la pauvreté, soit dans quelque autre épreuve ?...[59].

3. — LA VALEUR DU REPOS

Puisque, selon Jean Chrysostome, l'activité est une nécessité de la nature, et que celle-ci est avilie par l'inaction, il nous reste à chercher quelle est chez lui la valeur du repos. Celui-ci ne saurait certes plus être, comme chez les Anciens, l'idéal de la vie[60]. Pourtant, dès cette vie, Dieu nous a ménagé des temps de repos. C'est pour cela qu'il fit la nuit[61]. Sa providence nous force même à laisser pour un temps nos activités :

« Dieu déploie les ténèbres comme un voile sur la terre, pour que les hommes se reposent de leurs fatigues. S'il n'en était pas ainsi, la passion des affaires, l'amour exagéré de l'argent, les labeurs, absorberaient tous nos instants. Mais (Dieu) nous fait nous délasser de nos sueurs même

---

59. *In I Cor. hom.*, 5, 6 ; P.G., 61, 47-48. — Cf. I. SEIPEL, *Die Wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter*, Wien, 1907, p. 130-131. — Pour cet aspect d'obligation morale du travail, cf. ANGEL CARRILLO DE ALBORNOZ, *San Juan Crisòstomo y su influencia social en el Imperio Bizantino del siglo IV*, Madrid, 1934, p. ex. p. 101 : « a la rehabilitaciòn del obrero añade S. J. Crisòstomo un deber netamente cristiano, aunque del todo inaudito en el ambiente de la civilizaciòn grecorromana : la obligaciòn universal del trabajo. La razòn de ello es que, como hemos visto, el trabajo no obedece sobre todo al triste imperativo de la necesitad, sino al orden moral de la vida cristiana... »

60. Cf. HOLZAPFEL, *o. c.*, p. 86.

61. Sp. p. 88.

malgré nous ; et cet ordre de choses ne délasse pas seulement le corps : il repose l'âme aussi bien que les corps »[62].

Le sommeil est donc un don de Dieu. Mais il est, pour Jean Chrysostome, complémentaire du travail. C'est une compensation des peines et des fatigues de la journée, un plaisir sain et naturel que ne saurait goûter l'oisif, malgré toute sa fortune et le bien-être dont il veut s'entourer :

« C'est un effet de l'amour de Dieu pour l'homme, que les plaisirs puissent s'acheter non avec de l'or ou de l'argent mais par le travail pénible et la peine, le besoin et la sagesse. Ce n'est pas le cas des riches : étendus sur leurs couches, ils passent des nuits sans sommeil bien souvent, et les plans qu'ils combinent les empêchent de jouir d'un tel plaisir. Mais le pauvre, en quittant ses labeurs quotidiens, les membres accablés par la fatigue, avant même de se coucher goûte un sommeil total, agréable et bien mérité, récompense non négligeable de ses justes labeurs »[63].

La qualité du sommeil est ainsi dépendante de celle du travail. C'est en rapport à celui-ci qu'il doit être envisagé ; il rafraîchit et revigore nos membres fatigués, et nous prépare à nous remettre le lendemain au labeur à nouveau frais et dispos[64] :

« (Dieu) réserva le jour au travail pour la nature humaine, les ténèbres de la nuit à la détente et au repos des fatigues... Que la lumière soit le temps du travail journalier, écoute David le dire : « L'homme sortira pour son ouvrage, faire son travail jusqu'au soir » (Ps 103, 23). Et il dit bien : « Jusqu'au soir », car lorsque le soir tombe, la lumière cesse, et les ténèbres qui viennent endorment la nature humaine, et reposent le corps fatigué...

---

62. *De compunctione ad Stelechium*, II, 5 ; P.G., 47, 418.
63. *Ad Pop. Ant.*, 2, 8 ; P.G., 49, 45.
64. *De Compunctione*, l. c.

... Et lorsque la mesure de la nuit est remplie, lorsque la venue de la lumière s'approche et réveille (les hommes), ceux-ci sont disposés à s'exposer aux rayons du soleil, avec des sens revigorés et à se mettre aux travaux habituels avec une ardeur rajeunie et vivifiée »[65].

Lorsqu'il parle du repos, c'est la forme la plus élémentaire et la plus « naturelle », le sommeil, que Jean Chrysostome envisage principalement. Elle est récompense et préparation du travail, celui-ci gardant la valeur essentielle. Pour Jean, d'ailleurs, en général, repos ne signifie jamais inaction. Qu'on se rappelle ce qu'il disait à propos de l'inactivité, de l' *« ἀργία »* : elle est tout simplement « contre nature »[66]. C'est dans cette optique, nous l'avons vu, qu'il faut considérer le « repos » dans lequel Dieu est entré après avoir terminé l'œuvre créatrice[67] :

« Si quelqu'un disait : où le Père agit-il, lui qui s'est reposé le septième jour de toutes ses œuvres ? Qu'il apprenne de quelle manière il travaille. De quelle manière travaille-t-il donc ? Il subvient et pourvoit à tout ce qu'il a créé »[68].

Ce sera dans ce repos de Dieu que nous entrerons un jour, selon l'Épître aux Hébreux[69]. A l'image du sien, notre repos ne sera pas oisiveté :

« Celui qui est entré dans son repos » se repose de ses œuvres, comme Dieu des siennes (Heb. 4, 4). Il ne parle pas ici de l'oisiveté *(ἀργίαν)*, mais de l'absence de peine

65. *In Gen. hom.*, 11, 1 ; P.G., 53, 91.
66. Cf. *supra*, pp. 89-93.
67. *Gen.*, 2, 1-3.
68. *In Jo. hom.*, 38, 2 ; P.G., 59, 214. — Cf. *Contra Anomeos*, 12, 4 ; P.G., 48, 810. — *In illud : Pater meus usque modo operatur*, 3 ; P.G., 63, 515 sp., pp. 49-50.
69. *Hebr.*, chap. 4.

> *(τὸ μὴ πονεῖν)* ; car Dieu travaille *(ἐργάζεται)* encore, comme dit le Christ : « Mon Père travaille sans cesse, et moi aussi je travaille »[70].

Il faut nous souvenir ici de la différence, dans le vocabulaire Chrysostomien, entre *« ἐργασία »* et *« πόνος »*. Le repos de Dieu, celui auquel nous aurons part un jour n'est pas cessation de l' *« ἐργασία »*, n'est pas *« ἀργία »*. Il est cessation du *« πόνος »*, de la peine attachée à l'activité humaine en conséquence du péché d'Adam, lorsqu'on « n'entendra plus : C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras ton pain, et que la terre ne germera plus de ronces ni d'épines »[71]. Toujours donc, Jean reste fidèle à son principe : Dieu a fait l'homme pour agir[72]. Entendu sous sa forme la plus large d' « activité », le « travail » est donc bien une loi de nature.

On ne trouve pas directement, dans l'œuvre de Chrysostome, une considération du « loisir », en tant qu'il est repos, organisation du temps laissé libre par le travail professionnel. Fréquemment, certes, il aborde la question des divertissements, des jeux du cirque en particulier, mais il ne fait guère allusion au « loisir-repos », tel que notre civilisation de plus en plus « automatisée » nous le fait envisager[73]. Si nous voulions trouver chez lui quelque élément de solution à ce problème, c'est au principe général qu'il faudrait nous référer : L'homme est fait pour agir.

---

70. *In Jo. hom.*, 36, 2 ; P.G., 59, 206.
71. *In Hebr. hom.*, 6, 4 ; P.G., 63, 59. — Sp. p. 73.
72. Sp. p. 93 et note 52.
73. Voir par exemple : *Civilisation du travail*, *Civilisation du loisir*, dans « Recherches et Débats », « Cahiers du Centre Catholique des Intellectuels Français » (C.C.I.F.), cahier n° 14 de janv. 1956, Liminaire.

Un « loisir » qui serait inaction totale ne serait pour lui plus humain[74].

La pensée de Jean va plus loin : ce qu'il réclame, ce n'est pas simplement une certaine activité. Il exige de chacun, sauf cas exceptionnels, un minimum de travail corporel, dont dépend sa santé d'âme et de corps, et duquel, normalement, il tire sa subsistance. Il ne sera pas ainsi une charge, mais un bienfaiteur pour la société des hommes, ses frères. De ce dernier aspect, nous allons maintenant nous occuper plus longuement...

---

74. Il y aurait lieu ici de s'arrêter quelque peu sur la question du repos sabbatique. Nous en reparlerons dans le cadre du problème plus général du « détachement » de l'homme vis-à-vis de son travail, ch. VII.

V

TRAVAIL ET RELATIONS HUMAINES

DANS la première Homélie sur Priscille et Aquila, après avoir longuement encouragé ses auditeurs au travail corporel, S. Jean Chrysostome résume en quelques lignes les motifs qu'il leur a proposés :

> « Attachons-nous (au travail) pour que nous puissions vivre honorablement sur la terre ; que nous fassions part de nos ressources aux indigents, et qu'en perfectionnant chaque jour notre âme, nous acquérions les biens éternels »[1].

Nous avons eu l'occasion déjà dans les chapitres précédents, de nous arrêter surtout au troisième de ces motifs : le bienfait que représente pour l'homme même qui s'y adonne l'exercice du travail corporel. Nous avons également montré comment Jean veut que tous ses chrétiens « vivent honorablement », ne laissant pas peser sur leur communauté le discrédit de la paresse et de la mendicité. Un trait cependant n'aura pas manqué de nous frapper : le rôle prépondérant que, dans les relations du travail, tient, selon Jean Chrysostome, la charité entre les hommes. Nous voudrions ici mettre spécialement en relief un aspect

---

1. *In Prisc. et Aquila,* I, 5 ; P.G., 51, 196.

auquel nous avons déjà brièvement fait allusion, le rôle de la charité comme motif du travail : « pour que nous fassions part de nos ressources aux indigents »... Avant toutefois d'aborder ce sujet, il nous sera intéressant de considérer comment, de soi, par une ordination naturelle, prévue et voulue par le Père Universel, le travail est un facteur d'union, un service mutuel, base sur laquelle la charité prendra appui, pour édifier parmi les hommes une cité où chacun ne travaillera plus pour satisfaire sa cupidité égoïste, mais pour pouvoir répondre plus parfaitement aux besoins de ses frères.

I. — LE TRAVAIL FACTEUR D'UNION ENTRE LES HOMMES

> « Dieu voulant unir tous les hommes les uns aux autres, mit dans les choses cette nécessité, que le bien de l'un soit lié à l'utilité de son prochain, et c'est ainsi que le monde entier est uni... En ce qui concerne les arts, si chacun d'eux visait seulement à son bien propre, la vie ne pourrait pas durer, ni cet art lui-même survivre. C'est ainsi que le paysan ne sème pas seulement le blé qui lui suffit à lui-même ; car ce serait la mort pour lui comme pour les autres ; mais il cherche le bien de tous... »[2].

Il est donc dans le plan de Dieu que les hommes soient ordonnés les uns aux autres. Et afin qu'ils ne se laissent pas entraîner à un individualisme effréné, afin qu'Adam, dispersé par suite du péché et divisé contre lui-même[3] revienne à l'unité, le Seigneur a

2. *In I Cor. hom.*, 25, 4 ; P.G., 61, 210-211.
3. L'expression est d'Augustin *In Psalm.*, 95, 15 ; P.L., 37, 1236. — Cf. H. Rondet, *Eléments pour une Théologie du travail*, p. 136. Voir aussi Jean Chrysostome, dans *I Cor. hom.*, 34, 4 ; P.G., 61, 291 : « Au début Dieu rassembla les hommes en un seul lieu, et il ne les dispersa pas avant que ceux qui avaient reçu ce don ne se servissent de leur union pour faire le mal ».

voulu, dans les relations du travail, que le propre avantage du travailleur et l'utilité d'autrui soient liés si intimement que personne ne puisse gagner quelque chose pour lui-même, sans contribuer de quelque façon au bien des autres hommes[4]. Ainsi la diversité des tâches et des dons, au lieu de séparer, doit unir les humains. Elle entre dans la divine économie de la charité, inaugurée déjà par Dieu lorsqu'il tira la femme, non de la terre, mais du corps d'Adam, poursuivie dans la suite lorsqu'il noua les multiples « liens de la charité » : c'est ainsi qu'il fit en sorte que nous ayons besoin les uns des autres, qu'il prépara les villes et y rassembla les hommes, qu'il étendit la mer et disposa les vents, rendant par là les voyages plus faciles ; c'est ainsi que, déjà dans la famille, il divisa le travail, donnant « à l'homme de nourrir, car il travaille la terre, à la femme de vêtir, car le métier à tisser et le fuseau sont l'affaire de la femme »[5].

Cette interdépendance va être une des caractéristiques de la société humaine. Et il ne faudrait pas croire que certains seulement aient besoin du secours de leurs semblables, tandis que les autres pourraient se targuer de leur richesse pour affirmer leur indépendance. Ou plutôt, s'il y en a qui ne peuvent se passer d'autrui, ce ne sont pas ceux que les apparences présentent comme les plus défavorisés. En enlevant aux termes tout ce que les conjonctures modernes ont pu y mêler d'antagonisme passionné, on peut dire que Jean Chrysostome exalte la supériorité du « travail » sur le « capital ». Ce n'est pas seulement, nous dit-il, les pauvres qui ont besoin des riches. Ceux-ci, bien plus encore, ont besoin des pauvres.

4. I. Seipel, *Die wirtschaftseth. Lehren...*, p. 108-109.
5. *In I Cor.*, l. c., col. 291-292.

Supposons, par exemple, deux villes, l'une peuplée uniquement de riches, l'autre seulement de pauvres :

« Dans la ville des riches, il n'y aura pas d'ouvriers, pas d'architecte, pas de charpentier, pas de cordonnier, pas de boulanger, pas d'agriculteur, pas de forgeron, pas de cordier, rien de tel. Quel riche en effet consentirait à faire cela, alors que même ceux qui l'ont exercé, une fois enrichis, ne supportent pas la souffrance qui accompagne ces travaux ».

Les riches ont donc besoin des pauvres. Tandis que les pauvres, eux n'ont pas besoin des riches :

« Pour bâtir, l'or, l'argent, les pierres précieuses, ne sont pas nécessaires : il faut de l'art et des mains ; pas les premières mains venues, mais des mains calleuses et des doigts endurcis, il faut beaucoup d'énergie, du bois et des pierres ; et pour tisser un vêtement, on n'a pas besoin non plus d'or ou d'argent, mais encore de mains et d'art et de femmes qui travaillent ; et pour travailler la terre et bêcher, est-il besoin de riches ou de pauvres ? »[6].

Les pauvres, en conséquence, ont dans le monde un rôle privilégié. D'eux dépend en effet l'existence de l'humanité, parce qu'en eux est incluse la potentialité de travail dont elle a besoin[7]. La pauvreté est en ce sens un don de Dieu, une bénédiction de la Providence. Une société regorgeant de richesse serait une société en décadence. Déjà Jean Chrysostome s'est fait le chantre de Dame Pauvreté, en donnant de plus à celle-ci une signification sociale. Non certes

---

6. *Ibid.* L'image des deux cités est reprise dans Ecloga de *Divitiis et Paupertate* ; P.G., 63, 640-641. — Cf. S. Haidacher, o. c., p. 41.
7. Sur le lien pauvreté-travail, cf. V. Ermoni, *S. Jean Chrysostome,* 2e édit., Paris, 1911, 2e partie. « Les biens de ce monde. Les classes », p. 89-164, surtout ch. II, p. 116-130.

qu'il faille selon lui laisser le pauvre dans sa misère, pour que la société ait toujours des ouvriers. Ses protestations contre les injustices sociales, ses appels à une authentique charité, et au travail de tous les hommes[8], montrent qu'il ne se résout pas à l'existence d'une classe de travailleurs, chargés de nourrir le reste de l'humanité vivant dans les délices de l'oisiveté. Mais il remet à leur place les vraies valeurs, et rend une fierté légitime à ceux qu'il nomme les « soutiens de l'existence ». Lui aussi a constaté ce que l'expérience nous apprend si souvent, que l'abondance et la facilité ôtent le ressort et l'ardeur au travail, qui font la vitalité d'une société :

> « Otez la pauvreté de ce monde, et vous enlevez tout le soutien de l'existence, vous détruisez notre vie : il n'y aura plus ni marin, ni pilote, ni laboureur, ni architecte, ni tisserand, ni cordonnier, ni charpentier, ni forgeron, ni corroyeur, ni boulanger, ni aucun autre ouvrier ; eux absents, tout ira à la dérive. Mais comme une maîtresse excellente, la nécessité de la pauvreté s'impose à chacun d'eux et les pousse, même malgré eux, à ces travaux ; si tous étaient riches, tous vivraient dans l'oisiveté et ainsi tout irait à sa ruine et à sa perte »[9].

Pour remplir ce rôle social, le travail doit, comme la richesse, entrer dans le grand courant d'échange fraternel que l'économie divine a voulu pour l'humanité. Nous ne sommes pas propriétaires, mais dépositaires. Tout ce que nous avons doit donc servir à tous[10]. Il en est ainsi pour les membres d'un même corps. Il doit en être ainsi dans l'usage des richesses. Ce sera une loi également dans le travail de l'homme,

---

8. Sp., ch. II et IV.
9. *De Anna*, 5, 3 ; P.G., 54, 673.
10. *In I Cor. hom.*, 10, 3 ; P.G., 61, 85-86. — Cf. Ph.-E. Legrand, *S. Jean Chrysostome*, 2e édit., Paris, 1911, coll. « Les moralistes chrétiens », p. 142-143.

dans les divers métiers, sous peine de mort pour chacun d'eux. Chaque métier a besoin des autres pour s'exercer[11]. Et toute la société a besoin du travail des différents métiers :

« Si l'ouvrier qui travaille le fer, par exemple, ne veut faire part à personne (du fruit) de son art, il se ruine lui-même, et il ruine les autres arts. De même celui qui taille les peaux, le paysan, le boulanger, et chacun de ceux qui ont un métier nécessaire, s'ils ne veulent pas donner des fruits de leur art, ne nuisent pas seulement aux autres, mais à eux-mêmes par les autres... »

(Les pauvres, s'ils voulaient imiter l'exemple des riches, causeraient de grands maux) : « s'ils ne voulaient pas donner de ce qu'ils ont à ceux qui en ont besoin : par exemple le cultivateur, (du fruit) du travail de ses mains, le navigateur, (de celui) du commerce... »

« Partout, donner et recevoir, c'est le principe de biens sans nombre, dans les semences, dans l'enseignement, dans les arts. Et si quelqu'un voulait garder son art pour lui, il bouleverserait sa vie et celle de tous »[12].

La responsabilité de la paresse s'étend donc bien au-delà d'une simple dégradation de celui qui s'y abandonne. Elle a une portée sociale. Le bon serviteur, ce n'est pas celui qui plaît, mais celui qui travaille[13]. Pour encourager les fidèles à une pratique positive du bien, Jean va ainsi leur proposer l'exemple d'une société où chacun se contenterait de ne pas faire de mal, mais s'abstiendrait de travailler :

---

11. *In Matth. hom.*, 52, 3-4 ; P.G., 58, 522-523. — Cf. A.-T. Geoghegan, *The attitude towards labor in early christianity and ancient culture*, p. 188.
12. *In I Cor.*, l. c., 4, col. 86-87.
13. *In I Tim.*, 4, 3 ; P.G., 62, 525.

« Si chacun des ouvriers et des artisans ne nuisait en rien ni à ceux du même métier que lui, ni à ceux d'un autre métier, mais se contentait d'être oisif, est-ce que notre vie ne périrait pas, ne serait pas détruite ? »[14].

Lorsque nous parlerons des divers « arts », et de la classification qu'en fait Jean Chrysostome, nous verrons comment il donne la préférence à ceux qui ont une utilité sociale plus grande, et comment au contraire il refuse même le nom d' « art », à ceux qui ne servent que le luxe ou l'égoïsme de quelques-uns[15]. Il avait donné la fourmi en exemple pour inciter à un labeur courageux. Il va maintenant citer l'abeille, afin de faire comprendre que la grandeur d'un ouvrage ne lui vient pas de l'effort qu'on y met, et de l'utilité propre qu'on en retire, mais bien du service qu'il rend aux autres :

« Ne comprenez-vous pas que si l'abeille l'emporte en dignité sur les autres, ce n'est pas parce qu'elle travaille mais parce qu'elle travaille pour les autres ? L'araignée aussi travaille, et prend beaucoup de peine à tapisser les murs de ses toiles..., cependant on la méprise, parce que son œuvre ne nous est en rien profitable. Tels sont ceux qui peinent et se fatiguent pour eux-mêmes »[16].

Jean proposait cette image, en premier lieu pour encourager les chrétiens à être des apôtres, à ne pas garder pour eux les « trésors de doctrine ». Mais le choix de l'exemple manifeste sa pensée profonde : on retrouve chez lui fréquemment l'idée que le travail doit être au service de la charité.

---

14. *In Eph. hom.*, 16, 1 ; P.G., 62, 113. Repris dans Ecloga *De Virtute et Vitio*, P.G., 63, 764. S. Haidacher, o. c., p. 59-60.
15. *Infra*, ch. VI, § 2.
16. *Ad Pop. Ant.*, 12, 2 ; P.G., 49, 129.

2. — TRAVAIL ET CHARITÉ

Nous ne pouvons songer ici à faire une étude de la charité chez Jean Chrysostome. Nous nous limiterons à chercher où le travail corporel trouve son lieu d'insertion dans le contexte des manifestations de la charité les plus concrètes, les plus urgentes à l'époque de Chrysostome : l'aumône, le secours des pauvres. Tout d'abord, d'une façon générale, Jean s'élève contre la volonté de possession qui bien souvent inspire l'activité humaine. Dieu n'a-t-il pas montré l'exemple de la générosité en donnant à tous à profusion les biens de la terre ?

> « C'est pour étouffer votre avarice que Dieu vous a prodigué à ce point les biens créés. Et vous, vous accaparez, et on vous dit que l'avarice est une idôlatrie, et vous ne frémissez pas ? Tu veux hériter de la terre ? Mais tu n'auras pas d'héritage dans le ciel, tu te déshérites toi-même ? »[17].

De cette idolâtrie, les riches ne sont pas seuls victimes. Même ceux qui vivent de leurs peines n'ont bien souvent pour mobile que leur cupidité égoïste : C'est ainsi que Jean parle un jour des ouvriers et des artisans :

> « Ils semblent la plupart du temps vivre de leurs justes peines et de leurs sueurs... Mais à de justes travaux, ils ajoutent une façon inique d'acheter ou de vendre, ils joignent souvent à l'avarice, des serments, des parjures, des mensonges ; et tout entiers aux choses de cette vie, attachés exclusivement à la terre, ils font tout pour amasser de l'argent. Ils ne mettent pas grande ardeur à donner quelque chose aux indigents, voulant toujours augmenter ce qu'ils ont... »[18].

---

17. *In Eph. hom.*, 18, 3 ; P.G., 62, 125.
18. *In Matth. hom.*, 61, 2 ; P.G., 58, 591.

L'intention de l'homme peut ainsi pervertir son travail. C'est la tentation de la tour de Babel : « Faisons-nous un nom »[19]. La charité envers le prochain empêchera le travail de devenir pour l'homme un moyen de revendiquer devant Dieu son indépendance sur la terre : car, nous dit Jean Chrysostome, « ce n'est pas pour mettre sa confiance dans son œuvre qu'on travaille, mais pour donner à ceux qui en ont besoin »[20]. Souvent, pour encourager ses fidèles à donner, il s'appuie sur le texte de l'Écriture : « On a plus de joie à donner qu'à recevoir »[21] : « La charité pour notre prochain veut que nous lui donnions, non que nous recevions de ses mains ». Comment cela se peut-il ? « C'est par le travail qu'on peut ne rien recevoir, ne pas rester oisif, mais, en travaillant, pourvoir aux besoins des autres »[22]. Comment en effet pourrait donner celui qui n'a rien ?[23]

La charité à laquelle Jean provoque les fidèles n'est pas un simple geste extérieur, un expédient pour soulager une conscience. Parlant de l'usure qui « rend inique l'argent gagné par de justes travaux », il avertit qu' « il vaut mieux ne rien donner au pauvre que de lui donner cela » (l'argent usuré)[24]. Ici encore, le modèle est S. Paul. Lui qui « travaillait de ses mains pour aider les faibles »[25], il nous a appris

---

19. *In Gen. hom.*, 30, 2 ; P.G., 53, 275-276.
20. *In Jo. hom.*, 44, 1 ; P.G., 59, 249.
21. *Act.*, 20, 35. — Cf. *In Prisc. et Aquila*, I, 5 ; P.G., 51, 195. — *In Jo.*, l. c. — *In Act. Ap. hom.*, 45, 2 ; P.G., 60, 316. — *In I Thess.*, 6, 1 ; P.G., 62, 429.
22. *In Thess.*, l. c.
23. *In Jo.*, l. c.
24. *In Matth. hom.*, 56, 6 ; P.G., 58, 557.
25. *Act.*, 20, 33-35. — Sur l'exégèse de ce passage, on trouve quelques éléments, dans Pablo Termès Ros, *El trabajo segùn la Biblia*, p. 86-89, qui résume l'article de J.-L. d'Aragon, S.J. : *Il faut soutenir les faibles*, dans « Sciences Ecclésiastiques » 7 (1955), p. 5-22 ; 173-203.

que « c'est là la vraie compassion envers les faibles, que de leur donner du fruit de ses propres peines ; leur donner du fruit de celles des autres, non seulement n'est pas bien, mais est dangereux »[26]. Le secours qu'on fait au pauvre grâce au travail de ses mains a une valeur supérieure à celui qu'on pourrait lui faire en donnant de sa richesse : Proclamant les louanges de Paul, S. Jean Chrysostome le compare ainsi aux grands personnages de l'Ancien Testament : à propos de Job, cet « athlète admirable », il en vient à parler de l'amour des pauvres, où Paul l'emporte sans conteste :

> « En ce qui concerne même les bienfaits corporels, l'Apôtre l'emportait sur le patriarche ; car celui qui vient au secours des malheureux alors qu'il souffre lui-même l'indigence et la faim, se montre bien supérieur à celui qui leur donne de son abondance... Le premier possédant d'immenses troupeaux de brebis et de bœufs, était généreux envers les pauvres ; le deuxième n'ayant que son corps en propriété, s'en servait pour soulager et aider les pauvres, lui qui proclamait : « ces mains m'ont fourni le nécessaire, aussi bien qu'à ceux qui étaient avec moi ». Il faisait de son travail corporel une source de revenus pour les pauvres et les affamés »[27].

Pour en arriver à cette perfection de charité, il ne suffit pas de travailler en dilettante. Pour Paul, le travail n'était pas une occupation gratuite, une simple ascèse personnelle : « Ce n'était pas simplement par plaisir ou divertissement qu'il s'adonnait à l'ouvrage comme un grand nombre de frères ; mais il s'y donnait une telle peine qu'il pouvait même subvenir aux besoins des autres »[28]. Et il exige des

---

26. *In Act. Ap. hom.*, 45, 2 ; P.G., 60, 316.
27. *In Laudibus S. Pauli hom.*, I ; P.G., 50, 476.
28. *In Prisc. et Aquila*, I, 5 ; P.G., 51, 194.

chrétiens non seulement de travailler, mais de travailler tellement « dur *(οὕτω μετὰ πόνου)*, qu'on puisse en donner quelque chose aux autres[29]. De cette façon, nous l'avons vu déjà, on travaillera pour la vie éternelle[30]. Il découle d'une telle conception du travail et de ses buts, que l'ouvrage auquel on s'adonne doive être productif. Le travail n'est pas un jeu occasionnel, ou bien un « sport », mais une activité lucrative, à laquelle la préoccupation du gain n'est pas étrangère, puisque c'est par lui qu'on peut aider les pauvres[31]. Voilà qui cautionne le sérieux de l'engagement au travail du chrétien : « pas simplement par plaisir ou divertissement », disait Chrysostome[32]. Le détachement chrétien n'est pas mépris des réalités matérielles. Il consiste bien plutôt à les utiliser selon l'ordre divin ; même l'argent n'est pas méprisable, puisqu'on peut s'en servir pour faire « œuvre spirituelle »[33], en le faisant entrer dans le circuit de la charité.

Ceux-là même qui ont quitté le monde pour s'enfuir dans les déserts d'Égypte, bien différents des prétendus « ascètes-mendiants »[34] n'ont pas, dans leur solitude, oublié les besoins des pauvres. Eux aussi travaillent de leurs mains, et font honte à notre bien-être égoïste :

> « Dépouillés de toutes choses, entièrement crucifiés au monde, ils vont plus loin encore et s'adonnent au travail

---

29. *In Jo., hom.*, 44, 1 ; P.G., 59, 249.
30. *Ibid.* Cf. *supra*, pp. 85-87.
31. I. Seipel, *o. c.*, p. 126 : « Um die Werke der Nächstenliebe ausüben zu können, dazu bedarf man auch der Mittel. Diese zu erwerben, ist nach der Lehre der Väter ein Hauptgrund, sich eine solche Arbeit zu wählen, die etwas abwirft ».
32. *Supra*, n. 28.
33. *In I Thess.*, 6, 1 ; P.G., 62, 429-430, *supra*, p. 80.
34. *Supra*, p. 77 sq.

corporel pour pouvoir fournir à la nourriture des pauvres. Ce n'est pas parce qu'ils jeûnent et veillent qu'ils s'adonneraient pendant le jour à l'oisiveté ; mais, ils consacrent les nuits aux hymnes saints et aux veilles, les jours à la prière en même temps qu'au travail des mains, imitant le zèle de l'Apôtre. Si cet homme, en effet, sur qui étaient fixés les yeux de l'univers entier, afin de pouvoir sustenter les pauvres, prenait place dans un atelier, mettait la main à un métier, et passait même des nuits sans dormir pour cela, à plus forte raison, disent-ils, nous qui vivons dans la solitude, et n'avons rien de commun avec le tumulte des cités, devons-nous utiliser nos loisirs à un travail spirituel.

Rougissons donc tous, riches et pauvres, lorsque ces hommes qui ne possèdent rien du tout que leur corps seul et leurs mains, se font violence afin d'en tirer des ressources pour les pauvres ; tandis que nous qui avons dans nos maisons des foules de choses, nous ne touchons même pas à notre superflu »[35].

Pour les moines eux-mêmes, donc, selon Jean Chrysostome, désintéressement personnel ne voudra pas dire désintéressement des besoins des autres. Une telle attitude leur fera éviter et la thésaurisation indue, et la préoccupation exclusive d'un perfectionnement individuel[36].

Ce travail orienté vers la charité, pourra enfin, exercé par des prédicateurs de la parole (διδασκάλοι) marchant sur les traces de Paul, devenir un témoignage capable d'entraîner à la foi. Dans une page magnifique, Jean pose la question : pourquoi les hommes ne croient-ils pas maintenant comme aux temps des Apôtres ? Parce que les choses vont plus mal, répond-il, et c'est nous qui en sommes la cause.

---

35. *In Matth. hom.*, 8, 5 ; P.G., 57, 88.
36. Même orientation dans S. Basile, *Regulae fusius tractatae, interr.*, 37 ; P.G., 31, 1009-1012. — Cf. J.-M. Ronnat, *Basile le Grand*, Paris, 1955, p. 84.

Car, au temps des Apôtres, on ne croyait pas simplement à cause des signes, mais aussi à cause de la vie des chrétiens. Ils étaient vraiment la lumière du monde[37]. Et ceux qui prêchaient faisaient davantage encore, ne regardant aucune peine, tandis que nous, nous voulons vivre dans les délices. Parmi les épreuves que supportaient les « prédicateurs », et que ne savaient plus, en son temps, supporter leurs successeurs, Jean énumère le travail manuel : Qui de nous a eu faim pour le Royaume de Dieu ? Qui a été dans la solitude ? Qui est parti loin de sa patrie ? « Quel prédicateur vivant de ses mains, est venu en aide aux autres[38] ? » Qui a chaque jour bravé la mort ? ... Et si par hasard, il se trouve quelqu'un qui ait gardé des traces de cette ancienne sagesse, voilà qu'il se retire sur les montagnes, de peur de voir diminuer sa vertu, fuyant le front du combat, et laissant périr ses frères[39]. Au héraut de la bonne nouvelle enfin, qui renonce à son droit de recevoir les dons des fidèles en travaillant pour vivre, Jean attribuera la plus haute place dans les degrés de la perfection évangélique. Commentant les adieux aux Anciens d'Éphèse, de l'Apôtre qui leur rappelle son travail pour ne pas leur être à charge, et pour aider les autres, il s'écrie :

> « Le premier degré (de perfection) consiste à se dépouiller de ce qu'on a, le deuxième, à se suffire à soi-même, le troisième, à pourvoir aux besoins des autres, le quatrième, à ne rien recevoir, alors qu'on annonce (l'Évangile), et qu'on aurait le droit de recevoir »[40].

---

37. *Matth.*, 5, 14-16.
38. « τίς τῶν διδασκάλων ἐκ τῶν χειρῶν ζῶν ἑτέροις ἐπεκούρησε. »
39. *In I Cor. hom.*, 6, 4 ; P.G., 61, 52-54.
40. *In Act. Ap. hom.*, 45, 2 ; P.G., 60, 316.

Voilà donc la suprême noblesse du travail : ciment de la société des hommes, soutien de l'existence, il est transfiguré, dans son but et dans son exercice, par la présence de la charité. Celle-ci ordonne sa réalité concrète et « terrestre » à la vie éternelle. Et parfois, témoignage d'une charité héroïque, le travail pourra devenir un des signes conduisant à la foi...

VI

LA « τέχνη »

C'EST à dessein que nous laissons comme titre de ce chapitre, une expression grecque. Nous voudrions en effet dans ces quelques pages, rechercher les différentes acceptions dans lesquelles S. Jean Chrysostome utilise ce terme. Il recouvre, nous le verrons, des réalités variées, et il ne faut pas s'attendre à trouver chez Jean une étude systématique ou une définition exhaustive. Il ne veut être ni philologue, ni dialecticien. Mais, après avoir fait le tour des principaux emplois du mot — toujours uniquement dans le contexte du travail —, nous pourrons cependant tenter de préciser nous-même ce qui constitue l'essentiel de la « τέχνη ».

Déjà, lorsque nous parlions du « travail » divin, nous pouvions noter comment Dieu reçoit assez fréquemment la dénomination de « τεχνίτης », ou même d' « ἀριστοτέχνης », et ceci surtout à propos de son activité créatrice, soit du monde en général[1], soit de l'homme en particulier[2]. Paul,

---

1. *In Gen. hom.*, 3, 2 ; P.G., 53, col. 33. — *Hom.*, 5, 3, col. 51. — *Hom.* 25, 6 ; col. 226. Ici encore, les références ont valeur d'exemples, et on ne prétend pas être exhaustif.

2. *Ad Pop. Ant. hom.* 11, 3 ; P.G., 49, 122. — *Ad eos qui scandalizati sunt*, 6 ; P.G., 52, 491. — *De Prophet. Obscurit.*, 2, 7 ; P.G. 56, 186, *supra*, p. 45.

semblablement, est adonné à une « *τέχνη* »[3], il est un « *χειροτέχνης* »[4], ainsi que Priscille et Aquila[5]. Parmi les auditeurs de Chrysostome, se trouvent aussi de ces « *χειροτέχναι* »[6], des gens « *ἐν τέχναις* »[7], qui doivent en être fiers[8]. Lorsqu'on a « mis la main » à une « *τέχνη* » : « *τέχνην μεταχειρίζειν* »[9], alors on exerce une profession, un « *ἐπιτήδευμα* »[10].

Cette rapide recension nous conduit à deux conclusions : la première, qu'il y a un parallélisme entre les emplois du mot « *τέχνη* », et ceux du terme « *ἐργασία* »[11] ; la seconde, c'est que d'une façon générale, le terme s'applique surtout à une activité s'exerçant sur des réalités matérielles, comme dans le cas du Dieu créateur, de Paul, continuant son métier en prêchant, des auditeurs de Jean, qui n'ont pas à en rougir... Ces conclusions seront-elles corroborées par une étude plus approfondie ? Quelle est la nature de cette activité de l'homme sur le monde matériel ? Qu'ajoute la notion de « *τέχνη* » à celle d' « *ἐργασία* »,

---

3. *In laudibus S. Pauli*, 4 ; P.G., 50, 490. — *In Prisc. et Aquila*, 1, 5 ; P.G., 51, 193-194. — *In Matth. hom.*, 8, 5 ; P.G., 57, 88. — *Id. hom.*, 61, 3 ; P.G., 58, 592. — *In Rom. hom.*, 2, 5 ; P.G., 60, 407.
4. *Ad Pop. Ant. hom.*, 5, 2 ; P.G., 49, 71.
5. *In Prisc. et Aquila*, 1, 2 ; P.G., 51, 189. — Cf. *De Studio praesentium*, 5, 4 ; P.G., 63, 490.
6. *Ad illuminandos Cat.*, 2, 4 ; P.G., 49, 237. — *De Paen.*, 3, 1 ; P.G., 49, 291. — *In Matth. hom.*, 61, 2 ; P.G., 58, 591. — *In I Cor.*, 5, 6 ; P.G., 61, 47. — *In Eph. hom.*, 16, 1 ; P.G., 62, 113.
7. *In Matth.*, 68, 3 ; P.G., 58, 643.
8. *Supra*, ch. II.
9. *In Prisc. et Aquila*, 1, 3 ; P.G., 51, 190. — *Id.*, 5, col. 194. — *In Matth. hom.*, 8, 5 ; P.G., 57, 88.
10. *In Gen. hom.*, 20, 2 ; P.G., 53, 168. — *In laudibus S. Pauli*, 4 ; P.G., 50, 491. — *In S. Lucianum*, 3 ; P.G., 50, 525. — *In Prisc. et Aquila*, 1, 5 ; P.G., 51, 194. — *Ad eos qui scandaliz.*, 7 ; P.G., 52, 495. — *In Rom. hom.*, 2, 5 ; P.G., 60, 407. — *In I Cor., hom.*, 10, 4 ; P.G., 61, 87.
11. *Supra*, p. 67 sq.

telle que nous avons déjà eu à la définir ? Pour ne pas avoir à transcrire à chaque fois le terme grec, nous traduirons le mot « *τέχνη* », par « art », dès ces premières pages, étant bien entendu que nous nous réservons d'en préciser la signification lorsque nous aurons terminé notre enquête...

I. — L'ORIGINE DES ARTS

En ce qui concerne l'apparition de « l'art » dans le monde, on ne trouve pas, chez Jean Chrysostome, une opinion très ferme. C'est qu'il ne traite jamais de la question telle que nous la posons. Il exprime les réflexions que lui suggère la lecture du texte biblique, diversement selon les divers lieux. C'est ainsi que, lorsqu'il range l'agriculture parmi les arts, il note que c'est celui « que Dieu introduisit le premier, quand il forma l'homme »[12]. C'est l'art qu'au début tous les hommes pratiquaient[13]. D'une façon générale cependant, c'est après la sortie du paradis terrestre que Jean place la naissance des arts. C'est ainsi qu'avec la Bible, il décrit les inventions des descendants de Caïn : Les différents arts viennent au monde progressivement, leur but est de pourvoir à la subsistance des hommes :

> « Note la précision de l'Écriture. Elle nous a dit les noms de ceux qui sont nés de la femme de Lamech, et quelles occupations ils avaient, à savoir que l'un s'occupait à l'élevage du bétail, et que l'autre inventa la harpe et la cithare... De même elle nous manifeste l'occupation du fils de Sella, qui pratique l'art du forgeron. Vois comment peu à peu fut pourvu à ce qui servait à la subsistance du

12. *Ad Pop. Ant.*, 19, 1 ; P.G., 49, 189. — *In II Cor., hom.*, 15, 3 ; P.G., 61, 506.
13. *Quod Christus sit Deus*, 6 ; P.G., 48, 821.

genre humain. D'abord Caïn donna le nom de son fils à la ville qu'il avait bâtie. Puis, des enfants des femmes de Lamech, l'un s'adonna à l'élevage de bétail, l'autre pratiqua l'art du forgeron, le troisième inventa la harpe et la cithare »[14].

Plus tard, après le déluge, lorsque Noé sort de l'arche et retrouve le monde purifié, mais vide, il va falloir que reprenne l'organisation progressive de la vie humaine sur terre. Heureusement, Dieu a mis dans la nature de l'homme une sagesse par laquelle celui-ci va découvrir les différents arts :

« Voyez comment peu à peu, l'organisation du monde s'ordonne, et comment chacun, selon la sagesse donnée par Dieu à la nature, au commencement découvre un art, et ainsi les différentes occupations des arts ont été introduites dans notre vie. Le premier trouve le travail de la terre, le suivant l'art de faire paître les troupeaux, un autre l'élevage du bétail, un autre la musique, un autre la forge. Ce juste, grâce à la science donnée à sa nature, inventa la culture de la vigne... »[15].

Nous avons déjà cité plus haut[16] un texte où Jean Chrysostome exclut explicitement les arts du paradis. Nous remarquions à cette occasion comment cette conception provient de l'idée qu'il se faisait de l'état du corps d'Adam avant la chute, état symbolisé par l'absence de tout vêtement. Le corps du premier homme était au-dessus de tous les besoins que nous connaissons. C'est après la chute et l'expulsion du paradis que l'homme, pour répondre aux multiples besoins du corps déchu, doit inventer les divers arts. On retrouve une idée analogue lorsque Jean Chrysostome parle des causes pour lesquelles l'art est apparu.

---

14. *In Gen. hom.*, 20, 2 ; P.G., 53, 168.
15. *Id. hom.*, 29, 3 ; P.G., 53, 264.
16. *Supra*, p. 55.

S'élevant, par exemple, contre ceux qui croient à la fatalité, il leur jette ce défi :

« Ne semez pas, ne plantez pas, ne portez pas les armes, ne faites aucun travail ; car bon gré mal gré, votre destin s'accomplira... D'où viennent les arts ? Du destin ? — Oui, direz-vous, un tel est prédestiné à acquérir la sagesse à force de peines. — Montrez-moi donc quelqu'un qui apprenne un art sans avoir à peiner. Il n'y en a pas ; donc ce n'est pas le fait du destin, c'est la conséquence des peines »[17].

L'art est né du besoin, il est fils de la peine qui pousse à trouver une solution, il ne vient pas du destin, il est fruit des efforts des hommes, et personne ne l'acquiert sans peine. C'est le bienfait de la difficulté que d'avoir poussé l'homme à inventer les arts, pour répondre à ses besoins :

« Les arts périront, si l'âme reste immobile. Mais elle se meut quand tout n'est pas facile. S'il n'y avait aucune difficulté, elle n'aurait pas à se mouvoir. Ainsi, si tout était parfaitement bien, l'art n'aurait pas eu l'occasion de s'exercer »[18].

On comprend pourquoi au Paradis, où tout était « parfaitement bien », Adam n'avait pas besoin des arts. L'origine et le développement des arts sont donc dûs, selon Jean Chrysostome, à la « sagesse » de l'homme prenant conscience des besoins de sa vie sur la terre, et cherchant à y répondre...

---

17. *In I Tim. hom.*, 1, 3 ; P.G., 62, 507-508.
18. *In Act. Ap. hom.*, 54, 3 ; P.G., 60, 378.

2. — LA HIÉRARCHIE DES ARTS

Jean Chrysostome va donc ranger parmi les arts toutes les inventions qui répondent aux divers besoins de la vie humaine. La plupart du temps, l'agriculture est par lui considérée comme un des arts[19]. Mais il arrive qu'il la distingue de ceux-ci, énumérant par exemple « les arts, et l'agriculture, et la vie militaire »[20]. Elle a dans tous les cas une place particulière, parce qu'apparue la première[21] et davantage en dépendance de la Providence divine[22]. Toujours, par contre, sont classés parmi les arts les différents travaux de fabrication : forge[23], bâtisse[24], tissage[25], ou même cuisine[26], cordonnerie[27], orfèvrerie[28], boulangerie[29] ; Jean fait ainsi parfois de longues énumérations[30].

Tous ces arts ne répondent chacun qu'à un des besoins des hommes, et c'est à leur propos que Jean parlait de la solidarité nécessaire entre les travailleurs

---

19. *Quod Christus sit Deus*, 6 ; P.G., 48, 821. — *In Is.* ch. 5, 4 ; P.G., 56, 62. — *In II Cor. hom.*, 15, 4 ; P.G., 61, 508-509. — Cf. n. 12 *supra*.
20. *In Matth. hom.*, 61, 3 ; P.G., 58, 592.
21. *Supra* n. 12.
22. *In II Cor.*, *l. c.*
23. *In I Cor. hom.*, 10, 4 ; P.G., 61, 86-87. — *In II Cor. hom.*' 15, 3 ; P.G., 61, 506.
24. *In II Cor.*, *l. c.*, col. 506. — *In I Cor. hom.*, 34, 5 ; P.G., 61, 292. — *In Psalm.*, 48, 3 ; P.G., 55, 516.
25. *In II Cor.*, *l. c.* — *In Matth. hom.*, 49, 4 ; P.G., 58, 501.
26. *In Eph. hom.*, 12, 2 ; P.G., 62, 90.
27. *Quod nemo laeditur...*, 13 ; P.G., 52, 474. — *In Psalm.*, 48, *l.c.* — *In Matth.*, *l. c.*
28. *De Anna*, 3, 1 ; P.G., 54, 653.
29. *In Psalm.*, 48, *l. c.*
30. Voir par exemple *in Psalm.*, 48, *l. c.* — *In Matth.*, 52, 3-4 ; P.G., 58, 523.

pour que chacun puisse subsister[31]. C'est d'eux aussi qu'il exigeait, pour qu'ils soient fidèles à leur mission, qu'ils communiquent à tous, les produits qu'ils fabriquent[32]. L'art est donc un bienfait pour l'humanité ; mais il peut devenir un fléau, s'il est mal employé : c'est grâce à lui, par exemple, que l'homme peut faire des idoles[33] ; l'homme peut le mettre au service de la vanité et du luxe, pervertir ce qui, de soi, devrait concourir au bien de l'existence. Le principe de Jean Chrysostome, c'est que l'art doit être utile, procurer le nécessaire. S'il faillit à sa mission, il ne mérite plus son nom. Il vaut la peine d'écouter la diatribe de Jean contre ces contrefaçons d'art, qui dégradent au lieu de servir. Peut-être nous semblera-t-elle quelque peu terre-à-terre et utilitariste. Mais si nous songeons qu'elle fut prononcée dans une cité où grouillaient les mendiants, à côté des plus grands déploiements de faste, elle rendra le son d'une protestation au nom des plus hautes valeurs humaines ; Jean vient de dire qu'il refuse d'appeler « art » ce qui ne sert qu'à l'agrément, entre autres la cuisine. Il continue :

> « Ni la peinture, ni la tapisserie, je ne les appellerais des arts. Car elles nous entraînent à des dépenses superflues. Il faut que les arts nous fournissent et nous préparent les choses nécessaires à l'entretien et à la conservation de la vie. Si Dieu en effet nous a donné la sagesse, c'est pour que nous trouvions les méthodes propres à sauvegarder notre existence ; qu'il y ait de petits animaux soit sur des murs, soit sur des vêtements, à quoi cela sert-il, dites-moi ? Ainsi y aurait-il encore beaucoup à retrancher à l'art de préparer les chaussures et de tisser les étoffes ; car la plupart du temps ils conduisent au luxe et gâtent le nécessaire, mêlant l'arti-

---

31. *Supra*, p. 105.
32. *Supra*, p. 106.
33. *De tribus pueris sermo* 2 ; P.G., 56, 597.

fice à l'art (*τέχνῃ κακοτεχνίαν μίξαντες*) ; c'est la même chose pour l'art de bâtir : tant qu'il construira des maisons et non des théâtres, qu'il fera les choses nécessaires et non l'inutile, je l'appellerai un art ; de même, tant que le tissage fera des vêtements et des couvertures, et se gardera d'imiter les araignées, et de provoquer des rires et une mollesse sans mesure, je le nommerai art. Et à l'art du cordonnier, je ne refuserai pas ce nom d'art, tant qu'il fera des chaussures. Mais quand il s'occupera de donner aux hommes l'allure des femmes, quand, par ses chaussures, il amollira et efféminera, je le rangerai avec les choses nuisibles et superflues, mais je ne l'appellerai pas un art »[34].

C'est au nom du principe d'utilité que Jean Chrysostome proposera un jour une classification des arts. Parlant de « l'art de gouverner », soit temporellement, soit spirituellement, il proclame sa supériorité sur tous les autres, parce qu'il est le plus nécessaire, celui sans lequel les autres ne pourraient produire leurs fruits dans l'ordre. Et à cette occasion, il énumère les divers arts, selon leur utilité pour l'existence humaine :

« C'est un art que l'agriculture, le tissage, la bâtisse ; ils sont absolument nécessaires, et ce sont eux surtout qui soutiennent notre vie. Tous les autres ne sont que les serviteurs de ceux-ci, tels l'art de la forge, la charpente, l'élevage ; mais le plus nécessaire de tous les arts est l'agriculture, que Dieu introduisit la première, quand il créa l'homme. On peut vivre sans chaussures et sans vêtements, mais on ne peut songer à le faire sans cultiver la terre »... « Rougissez, vous qui avez besoin d'arts superflus, de cuisiniers, de pâtissiers, de brodeurs, et d'autres du même genre pour vivre. Rougissez, vous qui avez introduit dans la vie humaine les arts inutiles (*ματαιοτεχνίας*). Rougissez devant ces barbares, vous les fidèles, devant ceux qui n'ont pas besoin de l'art ! Car Dieu nous a fait une nature qui se contente de peu...

---

34. *In Matth. hom.*, 49, 4 ; P.G., 58, 501.

> L'agriculture est donc le premier des arts, le tissage est le deuxième, et le troisième est la bâtisse ; le dernier de tous, est l'art de faire les chaussures... »[35].

Dans cette classification, notons-le, « l'art » de gouverner, dont Chrysostome était parti, n'a pas de place. Ce détail va nous amener à une dernière remarque, complétant notre dossier sur les emplois du terme « τέχνη » : il est susceptible d'un sens analogique, s'appliquant à une activité spirituelle d'une utilité bien supérieure aux occupations matérielles qui sustentent la vie humaine. C'est dans ce sens analogique qu'il faut, sans nul doute, entendre ce terme d'art, appliqué au gouvernement. Il est clair en effet, d'après le contexte, que les divers arts sont amenés comme points de comparaison non univoques. La preuve en est que Jean, dans sa digression, lorsqu'il veut classer les arts, ne met point en premier lieu l'art de commander, mais l'agriculture[36]. Cet exemple n'est pas le seul : L'aumône aussi est un art, le plus parfait de tous ; alors que chacun des « arts de la vie » n'obtient qu'un résultat partiel, et ne saurait suffire à tous les besoins, l'aumône, elle, ne requiert rien d'autre que la seule volonté de miséricorde[37]. Ainsi, si le riche apprend à faire bon usage de ses richesses, « il possédera un art supérieur à tous les autres. C'est en effet le plus

---

35. *In II Cor. hom.*, 15, 3 ; P.G., 61, 506-507.
36. Nous ne serions pas d'accord, en ce sens, avec la classification citée par I. SEIPEL, *Die Wirtschaftl. Lehren*, p. 131, n. 28, et prise dans Sommerlad Theo, « Die Wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche in Deutschland », Leipzig, Weber, I, 1900, p. 162 ou celle de B.-H. Vandenberghe, « Rev. Española de Teol. », *a. c.*, p. 485, qui, en rangeant sous une même nomenclature le gouvernement, l'agriculture et la bâtisse, ne tiennent pas suffisamment compte de l'emploi analogique du terme appliqué au gouvernement, chez J. Chrysostome lui-même.
37. *In Matth. hom.*, 52, 4 ; P.G., 58, 523.

élevé de tous les arts. Son atelier est dans les cieux »[38]. Enfin, l'art du chrétien, c'est aussi sa formation spirituelle ; comme les artisans utilisent des outils, les instruments du chrétien, ce sont les livres sacrés :

> « Voyez les ouvriers qui façonnent l'airain, l'or, l'argent, tous les artisans, qui font n'importe quel métier, comment ils ont tous les outils de leur art en bon état : même s'ils souffrent de la faim et sont pressés par l'indigence, ils préfèrent tout supporter que de vendre, pour se nourrir, un des instruments de leur art. Beaucoup aimeront mieux souvent emprunter, pour nourrir la maisonnée et les enfants que de vendre le moindre des outils de leur art. Et certes c'est à bon droit. Ils savent que, ceux-ci vendus, tout leur art lui-même leur est inutile, et toute possibilité de gain enlevée ; tant qu'ils les gardent, au contraire, ils peuvent, avec le temps, par l'exercice de leur art, se débarrasser de leurs dettes. Mais s'ils commencent par les vendre à d'autres, il ne leur reste plus aucun moyen de lutter contre la pauvreté et la faim. Telle doit être aussi notre conduite. De même que pour ces gens les outils de leurs arts sont le marteau, l'enclume et les pinces à feu, de même pour nous les outils de l'art sont les livres apostoliques et prophétiques, et toute l'Écriture inspirée de Dieu pour notre bien. C'est par de tels instruments qu'ils viennent à bout de leurs œuvres ; c'est ainsi que nous-mêmes forgerons notre âmes, que nous corrigerons ses déviations, et que nous lui rendrons sa beauté première... »[39].

Ces applications analogiques ne doivent pas cependant nous donner le change. Les « arts », pour Jean Chrysostome, en tout premier lieu et au sens vrai du mot, s'exercent vis-à-vis de réalités matérielles. Ce que nous avaient suggéré les remarques que nous faisions au début de ce chapitre[40], nous allons le trouver

38. *Id. Hom.*, 49, 3-4 ; P.G., 58, 500.
39. *Sur Lazare*, 3, 2 ; P.G., 48, 993. — Cf. *In Act. Ap. hom.*, 26, 4 ; P.G., 60, 203-204.
40. *Supra*, p. 116.

maintenant confirmé : Par les énumérations d'abord où Jean place les « arts » avec les autres occupations temporelles : l'agriculture[41], la vie militaire[42], où il compare le choix de la carrière militaire, du mariage et de l' « art », guidé selon lui la plupart du temps par le désir de gagner des richesses[43]. L'orientation matérielle de l' « art » se manifeste ensuite par l'opposition que Jean met assez souvent entre la préoccupation pour les arts, et le souci de vie spirituelle. Nous ne toucherons pas ici à cette perspective qu'il nous faudra traiter en détails quand nous parlerons des rapports entre le travail et l'attitude de l'homme devant Dieu[44]. Mais il fallait la signaler ici, pour bien préciser la notion d' « art » dans son sens propre : C'est d'abord une activité temporelle, se servant ordinairement d'outils, et s'exerçant sur des biens matériels pour les subordonner à l'utilité de la vie humaine. Ayant ainsi circonscrit le domaine de la *« τέχνη »*, essayons, pour finir, d'explorer sa nature.

3. — NATURE DE L' « ART »

En parlant de l'origine de l'art, nous voyions comment il était une réaction de la « sagesse » mise par Dieu dans l'homme, aux besoins et difficultés que lui pose la vie[45]. Cela nous fait soupçonner que la *« τέχνη »* ajoute quelque chose à la simple activité, à une *« ἐργασία »* qui serait pure *« ἀσχολία »*. Elle suppose l'intervention de l'intelligence. Une intelligence qui, d'ailleurs, doit être entendue au sens le plus

---

41. *In Matth. hom.*, 61, 3 ; P.G., 58, 592.
42. *Ibid. et Hom.*, 61, 2 ; P.G., 58, 591. — *Hom.*, 68, 3 ; P.G., 58, 643.
43. *In Matth. hom.*, 90, 3 ; P.G., 58, 790.
44. Chapitre suivant.
45. *Supra*, p. 118.

large, n'excluant pas l'instinct des animaux : Ceux qui s'enorgueillissent de leur « art », Jean les renvoie à l'habileté de l'abeille : « Quel brodeur, quel peintre, quel architecte pourra imiter ses œuvres ? »[46] Cependant, parce qu'il est doué de raison, l'homme, par l' « art », peut dompter les animaux. Il faut rappeler ici la fréquente affirmation de Jean[47], que l'homme est le maître et le roi de tout le créé. L' « art », activité intelligente, va être pour lui le moyen d'exercer effectivement cette royauté. Si nous régnons sur les animaux, pourtant bien plus forts que nous, c'est que Dieu qui nous a faits « nous a dotés de la raison »[48]. Par là, l'art surpasse la force, et réussit là où elle échoue :

> « Voyez quelle grande chose est l'art. Un homme plein de force ne vient pas toujours à bout de maîtriser un seul cheval ; tandis qu'avec le secours de l'art un adolescent souvent en gouverne deux sans peine et les guide à son gré »[49].

A des hérétiques influencés par le manichéisme, et qui voulaient rabaisser l'homme à ses propres yeux, Jean cite les biens de l'âme et du corps dont Dieu a comblé notre espèce. Sans doute, à considérer le corps seul, on a l'impression que l'homme est défavorisé ; mais la grandeur de l'homme est de pouvoir, par sa raison et par son art, se servir et se libérer à volonté des instruments dont il a besoin, et de faire exécuter ses tâches par les animaux eux-mêmes qui paraissaient lui être supérieurs :

---

46. *In Phil. hom.*, 7, 6 ; P.G., 62, 236-237.
47. Chapitre I.
48. *In Phil.*, l. c., col. 238.
49. *In Act. Ap. hom.*, 29, 4 ; P.G., 60, 220.

« Pourquoi donc, si l'homme est le roi des êtres sans raison, un grand nombre d'animaux l'emportent-ils sur lui en vigueur, en agilité, en rapidité ? Et en effet le cheval est plus rapide, le bœuf plus résistant, l'aigle plus léger, le lion plus fort. Que répondre à cela ? Que nous en tirerons occasion pour mieux connaître la sagesse de Dieu, et l'honneur dont elle nous a gratifiés. Oui, le cheval est plus rapide que l'homme, mais pour un voyage rapide, l'homme est mieux pourvu que le cheval. A peine le plus rapide et le plus robuste des chevaux parcourra-t-il 200 stades en un jour ; l'homme en attelant successivement plusieurs chevaux, pourra en parcourir jusqu'à 2000. Ainsi, les avantages que sa rapidité donne au cheval, le raisonnement et l'art les confèrent à l'homme à un degré bien plus remarquable... Tandis que, parmi les bêtes, aucune n'a pu soumettre à son usage une autre bête, l'homme se sert de toutes, et grâce à l'art varié que Dieu lui a donné, il soumet chacune des bêtes à l'usage qui lui convient le mieux... »[50].

De même, par « l'art et la raison », nous pouvons capturer les oiseaux. Nous n'avons pas, comme le bœuf, le sanglier, le lion, d'armes permanentes sur notre corps. Mais nous pouvons, quand nous voulons, prendre les armes ou les déposer. Notre corps est libre, pour qu'il puisse être au service de la raison. Sinon, l'action de l'âme serait gênée[51]. La noblesse

---

50. *Ad Pop. Ant.*, 11, 4 ; P.G., 49, 124.

51. *Ibid.*, col. 125. Il faut ici citer un splendide passage de Grégoire de Nysse, d'inspiration très semblable à celui que nous venons de lire :

« Pourquoi donc le corps (de l'homme) n'a-t-il pas pour protéger sa vie, des forces naturelles ? En fait, l'homme vient au monde dépouillé de protections naturelles, sans armes et dans la pauvreté, manquant de tout pour satisfaire aux besoins de la vie : apparemment il mérite plus la pitié que l'envie » (suit une énumération de ce que les animaux ont et non pas l'homme : ongles, cornes, sabots, etc.).

« Il semblerait pourtant que l'être ordonné au gouvernement des autres, la nature devrait l'entourer d'armes appropriées pour lui permettre de se défendre sans avoir besoin de secours étranger »

de l'« art » vient donc de ce qu'il est engagement de l'homme tout entier, corps et âme, dans l'œuvre de domination et de transformation du monde.

(suit l'énumération des avantages des animaux). « L'homme, lui, est le moins rapide des coureurs ; parmi les animaux corpulents, il est le plus malingre ; parmi ceux qui ont des défenses naturelles, il est le plus aisé à prendre. Comment donc, dira-t-on, un tel être a-t-il eu en partage le premier rang dans l'univers ? »

« A mon avis, il n'est pas difficile de montrer que ce qui paraît un déficit de notre nature est en fait un encouragement à dominer ce qui est près de nous. Supposons l'homme doué d'une telle force que sa rapidité dépasse celle du cheval, que son pied n'ait pas à souffrir de la dureté du sol, grâce aux défenses des sabots ou des griffes, supposons qu'il ait des cornes, des aiguillons et des ongles ; avec de pareils organes il ne serait qu'une bête féroce inabordable. Il ne chercherait pas en outre à dominer les autres, n'ayant aucun besoin de l'aide de ce qu'il a sous la main. Au contraire, pour la raison que je vais dire, chacun des animaux qui nous sont unis a reçu en partage les biens dont nous avons besoin : il nous devient alors nécessaire de les commander. C'est parce que son corps est lent et difficile à mouvoir que l'homme a asservi et dompté le cheval. Parce que son corps est nu qu'il a dû garder les brebis afin de compléter par le port de leurs laines annuelles ce qui manque à notre nature. Comme il doit faire venir d'ailleurs de quoi vivre, il a attaché à son service des bêtes de somme. Ne pouvant, comme les bêtes des champs, se nourrir d'herbe, il a domestiqué le bœuf qui, par ses travaux, nous rend la vie plus facile. Nous avions besoin de dents et d'un organe pour mordre, afin de nous défendre contre les autres animaux ; le chien, par ses dents qui blessent et par sa rapidité, met à notre disposition sa mâchoire, qui devient comme une épée vivante. Plus robuste que la défense des cornes, plus tranchant que la pointe des dents, le fer a été utilisé par l'homme ; il ne nous est pas toujours attaché comme les défenses des bêtes féroces, mais il combat avec nous au moment voulu ; le reste du temps, on le met de côté. Au lieu d'avoir une écaille comme le crocodile, l'homme peut de celle-ci se faire une arme, en s'en entourant le corps suivant ses besoins. Ou, à défaut d'écaille, à cette même fin, il travaille le fer dont il use à la guerre au moment utile, pour redevenir lors de la paix, libre d'un tel équipement. Il plie à son service l'aile des oiseaux, en sorte que par son ingéniosité, il a à sa portée la rapidité du vol. Parmi les animaux, il apprivoise les uns qui servent aux chasseurs, et, grâce à eux, parvient à soumettre les autres à ses besoins. En particulier, l'ingéniosité

Inhérente à la nature de l'homme, l'activité « technique » va demeurer même après la faute. Si le péché d'Adam entraîna la perturbation dans les rapports de l'homme et du monde matériel[52], l'art va devenir un moyen pour l'homme de reconquérir sa suprématie :

> « Lorsque nous eûmes offensé le Seigneur, nous tombâmes dans une certaine dépendance vis-à-vis de nos esclaves. Cette dépendance n'est pas cependant complète, car nous avons un art par lequel nous domptons les bêtes féroces »[53].

« Condamné à mort par suite de son péché », l'homme n'a pas été « dépouillé de ses prérogatives » : il « commande encore aux animaux, mais par des arts, avec crainte et tremblement ». Ainsi « Dieu ne lui a pas enlevé totalement son pouvoir »[54]. Nous comprenons mieux maintenant le sens profondément réaliste de ces phrases que nous rencontrions en parlant

---

de son art donne des ailes aux flèches et par l'arc, tourne à notre usage la rapidité de l'oiseau. Enfin, la sensibilité de nos pieds à la marche nous fait chercher une aide dans les objets qui nous sont soumis. De là vient qu'à nos pieds nous ajustons des chaussures... » (*De Hominis Opificio*, c. 7 ; P.G., 44, 140-144, traduction Laplace dans « S. Chrét. », 6, p. 102-105). On comparera ces réflexions avec celles d'un Paléontologue moderne, le Père Teilhard de Chardin:

« Parce qu'ils sont, jusqu'au Pliocène, demeurés par leurs membres les plus « primitifs » des Mammifères, les Primates sont aussi restés les plus libres. »

« Le Cheval, le Cerf, le Tigre, en même temps que leur psychisme montait, sont partiellement devenus, comme l'Insecte, prisonniers des instruments de course et de proie en lesquels leurs membres ont passé. Chez les Primates, au contraire, l'évolution, négligeant, et par suite laissant plastique tout le reste, a travaillé droit au cerveau. Et voilà pourquoi, dans la marche montante vers la plus grande conscience, ce sont eux qui tiennent la tête. » (*Le Phénomène humain*, pp. 173-174, Éd. du Seuil, Paris, 1955.)

52. *Supra*, ch. I.

53. *Ad Pop. Ant.*, 11, 4 ; P.G., 49, 125.

54. *In Psalm.*, 8, 7 ; P.G., 55, 117-118.

de la domination de l'homme sur la créature matérielle. Nous voyons également comment ces considérations préliminaires étaient indispensables si nous voulions entreprendre une étude vraiment théologique, et ne pas nous contenter de relever chez Jean Chrysostome les affirmations proclamant la noblesse de l'activité humaine du travail, mais en comprendre la portée.

L'art ne restitue pas à l'homme seulement la suprématie sur les animaux. C'est le monde entier qu'il lui fait dominer et transformer. En faisant l'homme à son image, Dieu lui a donné avec lui-même la parenté de la raison. « Grâce à cela, il bâtit des villes, traverse les mers, cultive la terre, invente les arts innombrables, dompte les bêtes féroces »[55]. C'est « par son art » que le pilote, observant le cours des étoiles, entreprend de naviguer, traverse les mers et, dans la nuit sombre, peut sauver les passagers[56]. Par son art, l'orfèvre, du même lingot, va tirer « des anneaux, des colliers et bien d'autres bijoux » :

> « Si la matière est uniforme, l'art est varié, et il n'est point lié à l'uniformité de la substance, car il est riche et fécond en possibilités »[57].

S'exerçant sur la matière, l' « art » dépasse la matière. Il insère en elle l'idée qu'avant d'entreprendre son ouvrage, l'artisan avait déjà en tête : l'homme qui travaille à un art, avant même d'avoir fabriqué son œuvre, avant de l'avoir formée, voit l'usage auquel

---

55. *In Psalm.*, 48, 7 ; P.G., 55, 233.
56. *In Gen. hom.*, 6, 5 ; P.G., 53, 60.
57. *De Anna*, 3, 1 ; P.G., 54, 655.

elle sera destinée[58]. L'art dirige donc le travail des mains. Voilà pourquoi Jean disait que pour bâtir, il faut des mains calleuses, certes, mais aussi de l'art : « il faut de l'art et des mains »[59]. L'art est un travail, mais un travail selon des règles, et seul Dieu peut se dispenser de ces règles de l'art comme des lois de la nature, parce que c'est lui qui a fait et la nature et l'art[60]. Il est vraiment l' *« ἀριστοτέχνης »* ; celui qui put un jour, avec un peu de terre fragile, donner au corps humain sa beauté admirable. L'art en effet ne doit-il pas être d'autant plus grand que la matière est plus vile ?[61] Efficience merveilleuse de l'art, même simplement humain, dont personne ne saurait pénétrer à fond le mystère : comment le potier transforme-t-il en un beau vase cette masse informe ? Comment du minerai obtient-on l'or ? Comment du sable épais tire-t-on le verre le plus fin ? Comment même le teinturier arrive-t-il à changer l'aspect d'un vêtement[62] ? Pourtant ce pouvoir admirable et mystérieux n'est pas sans limite chez l'homme. Il peut « faire » *(ποιῆσαι)* mais non donner aux choses leur consistance *(διακρατεῖν)*[63].

Doctrine riche, malgré son aspect fragmentaire. Il nous faut, pour la restituer, glaner les allusions, rapprocher les diverses remarques. Nulle part, répétons-le, nous ne la retrouvons telle quelle dans les œuvres de Jean Chrysostome. Il ne prêche pas une

---

58. *In Gen.*, 3, 3 ; P.G., 53, 35.
59. *In Cor. hom.*, 34, 5 ; P.G., 61, 292.
60. *In Gen. Sermo*, 1, 3 ; P.G., 54, 585, *supra*, p. 44.
61. *Ad Pop. Ant.*, 11, 2-3 ; P.G., 49, 122. — *De Prophet. Obscur.*, 2, 7 ; P.G., 56, 186. — Cf. *Supra*, p. 46.
62. *In I Cor., hom.*, 17, 2 ; P.G., 61, 142. — Cf. *In Gen. hom.*, 2, 2 ; P.G., 53, 28. — *Sermo*, 1, 3 ; P.G., 54, 584. — *Supra*, pp. 43-44.
63. *In Col. hom.*, 3, 2 ; P.G., 62, 319-320.

métaphysique, fût-ce une métaphysique théologique. Mais cette métaphysique sous-tend sa prédication, informe son esprit. Il ne parle jamais de « matière » ou de « forme », et nous ne prétendons pas discerner chez lui aristotélisme ou platonisme, après une étude si rapide. Mais il montre comment, par l'art, l'esprit de l'homme dirige le travail, comment se manifeste par là sa qualité d'image de Dieu, comment l'art lui est un moyen de transformer et de dominer le monde... Pouvons-nous maintenant, essayer de définir la *« τέχνη »* ? Nous avons traduit ce mot par « art », mais il nous est clair qu'il ne faut pas prendre le terme dans son acception moderne. Nous avons vu qu'au contraire, Jean répugne à appeler *« τέχνη »* ce qui n'est qu'activité gratuite, à but purement esthétique. Si le nom d'art convient à la *« τέχνη »*, c'est au sens le plus général : « Manière de faire une chose selon certaines méthodes, selon certains procédés »[64]. En certains cas, quand il s'agit de la *« τέχνη »* du boulanger, du maçon, on pourrait traduire par « métier ». Souvent enfin le terme moderne de « technique » conviendrait tout à fait, en tant que la technique serait l'application de l'intelligence pratique à la transformation de la matière. En ce sens, et malgré les profondes différences de situation économique, ce que Jean Chrysostome dit de la *« τέχνη »* peut encore alimenter une réflexion théologique moderne sur le travail de l'homme...

---

64. Littré, au mot « art ».

VII

DIEU ET LE TRAVAIL DE L'HOMME

En passant en revue, les uns après les autres, les divers « thèmes » chrysostomiens touchant au travail de l'homme, nous avons été amenés à considérer successivement la situation dans laquelle l'homme se trouve placé, du fait de ce travail, par rapport à sa nature propre[1], par rapport aux autres hommes[2], par rapport au monde matériel[3]. Le travail, disions-nous, est un moyen pour l'homme d'exercer cette suprématie qu'au début Dieu lui a conférée vis-à-vis du monde[4]. Cette domination du monde matériel, n'est toutefois pas absolue : l'homme est maître sous un maître, il n'est accepté comme roi que parce qu'il porte en lui les traits du Roi des rois, parce qu'il a été fait « à l'image » du Seigneur du ciel et de la terre[5]. Il nous reste, à examiner dans quelle situation l'homme se trouve placé du fait de son travail vis-à-vis du Dieu dont il est l'image. Notre étude aura deux faces : Quelle est, selon Jean Chrysostome, l'influence du travail sur l'attitude de l'homme devant Dieu, c'est-à-dire quelles sont les incidences du travail sur la vie

1. Ch. IV.
2. Ch. V.
3. Ch. VI.
4. Ch. I.
5. *Ibid.*

spirituelle ? Quelle forme prend, d'autre part, l'action de Dieu par rapport au travail de l'homme ? Insérer le travail de l'homme dans le plan même de la Providence, le mettre sous l'action de Dieu, ce sera trouver la dernière explication de son rôle et de son efficacité. Ce sera aussi déterminer exactement la place de l'homme entre le Dieu « *παντόκρατωρ* » et le monde créé pour nous.

I. — LE TRAVAIL ET L'HOMME DEVANT DIEU

L'insistance avec laquelle S. Jean Chrysostome recommande le travail à ses fidèles, les bienfaits qu'il lui attribue vis-à-vis de la formation de l'homme, la possibilité qu'il voit de le mettre au service de la charité, voilà autant de raisons qui nous permettent de conclure qu'il n'y a pour lui aucun antagonisme entre travail et vie chrétienne[6]. Le problème que nous abordons est plus restreint : il ne s'agit pas des influences du travail sur toute la vie chrétienne, mais simplement des rapports entre le travail comme occupation temporelle, et l'attitude de l'homme devant Dieu, ou, si l'on veut, la « vie spirituelle », en entendant cette expression des relations personnelles de l'homme à Dieu, qui fonderont ensuite une prise de position morale vraiment chrétienne.

Bien que le travail soit normalement, pour Jean Chrysostome, une aide à la vie chrétienne[7], l'occu-

---

6. Conclusion qui ne préjuge aucunement de la réponse à une question bien différente : celle de savoir s'il y a des *conditions* de travail tellement dégradantes qu'elles ne permettent plus une vie chrétienne. Nous verrons dans l'exposé qui suit qu'il y a par exemple une manière de travailler qui empêche de vivre en chrétien.

7. Ch. III et IV.

pation matérielle peut cependant devenir un obstacle à la vie spirituelle, si elle se fait accaparante. Il y a ainsi, dans la prédication de Jean, toute une tendance qu'on pourrait nommer « eschatologique », par laquelle il s'efforce de rappeler à ceux qu'emporte la fièvre des affaires, qu'il n'y a pas pour nous ici-bas de demeure permanente. Le travail est une des réalités « de ce monde », et, avec toutes les autres, il « passe » lui aussi. Jean énumère ainsi les diverses occupations temporelles à propos de cette phrase de la Première Épître aux Corinthiens : « La figure de ce monde passe »[8] :

> « Plus de mariage, d'enfantement, de plaisir, de volupté, de richesses en abondance, de soin des possessions, de nourriture ou de vêtement, de travaux des champs et de navigations, de pratique des arts, de constructions, de villes ou de maisons, mais un ordre nouveau et une nouvelle vie. Toutes ces choses ne tarderont pas à disparaître. Telle est la signification de ces mots : « La figure de ce monde passe »[9].

Car la « fin », le but, de la vie de l'homme, ce qui a fait l'objet des promesses de la nouvelle alliance, ce n'est pas la construction d'une cité terrestre : « Ce n'est plus une terre où coulent le lait et le miel, une longue et verte vieillesse, un grand nombre d'enfants, le blé et le vin, des troupeaux de brebis et de bœufs (qui nous sont maintenant promis) : c'est le ciel et les biens célestes »[10].

Si l'on sait conserver pure l'attention à cette vraie « fin » de l'existence, la personne humaine s'en trouvera grandie. Il faut en effet que, dans le travail,

---

8. *I Cor.*, 7, 31.
9. *De Virginitate*, 73 ; P.G., 48, 587.
10. *In Matth. hom.*, 16, 5 ; P.G., 57, 245.

la considération de l'homme ne soit pas absente. Or, si l'œuvre construite est terrestre et demeure sur la terre, l'homme lui, n'y reste pas longtemps : « Le bois que vous avez planté demeure, ainsi que la maison que vous avez bâtie ; mais l'artisan et l'agriculteur sont enlevés et disparaissent »[11]. La tentation perpétuelle, c'est d'oublier cette fin supérieure, c'est de « s'aliéner dans les choses temporelles ». Langage bien peu chrysostomien, certes ; mais déjà la réalité que désigne cette expression moderne était un danger véritable dans l'Antioche ou la Constantinople de la fin du quatrième siècle. Déjà du temps de Chrysostome, il y avait des chrétiens oublieux de leur destinée éternelle, et jetés à corps perdus dans les labeurs de ce monde :

> « La plupart des hommes négligent cette âme, et ne daignent pas lui accorder le moindre soin, mais ils consacrent leur vie entière à des préoccupations corporelles. Les uns, se vouant à la carrière maritime, luttent contre les flots et les vents, toujours entre la vie et la mort, et confient leurs espérances de salut à quelques planches ; les autres s'adonnent aux sueurs de l'agriculture, attellent des bœufs à la charrue, labourent la terre; tantôt ils sèment et moissonnent ; tantôt ils plantent et vendangent, et ils dépenseront tous les instants de leur existence dans de telles fatigues ; d'autres se livrent au commerce et pour cela ils voyagent sans cesse sur terre et sur mer... Mais pourquoi parcourir tous les arts que les hommes ont imaginés pour les besoins du corps, et qui absorbent leurs jours et leurs nuits ; tout entiers à s'occuper de leur corps, ils dédaignent complètement leur âme au milieu de la faim, de la soif, de la corruption, des souillures et des infirmités et des maux de tout genre qui la dévorent. Et, au prix de ces fatigues et de ces sueurs, ils n'affranchissent pas le corps de la mort ; au contraire, ils attirent sur cette substance mortelle comme sur leur âme immortelle des supplices sans fin »[12].

11. *In I Tim. hom.*, 15,3 ; P.G., 62, 584.
12. *De Angusta porta et in Or. dominica,* 1 ; P.G., 51, 41-42.

Ce « πόνος », qui devrait être pour l'homme un remède au péché[13], voilà que lui-même, par la malice des hommes, il est, à cause de leur « passion insensée des richesses », transformé en « ματαιοπονία », et devient une « occasion de chute »[14].

Aussi, Jean va s'ingénier de toute façon à faire échapper à leur ruine ceux qui sont confiés à sa charge pastorale. Inlassablement, à propos du travail matériel, celui du paysan, du négociant, il s'en va exhorter au travail spirituel, celui dont on atteint toujours le but, pourvu qu'on s'y adonne sincèrement[15]. Il cite ainsi, pour encourager aux veilles et à la prière vigilante, l'exemple du forgeron qui passe quelquefois la nuit à son enclume. Le labeur spirituel de la prière, n'est-ce pas un art bien supérieur ?[16]. Pour pouvoir nous adonner à ce labeur spirituel, il faut nous débarrasser de « l'attachement aux choses périssables »[17]. Notons que ce n'est pas le travail que Jean réprouve, mais le travail fait par préoccupation pour soi-même, par cupidité : Car, après avoir ainsi condamné l'attachement aux choses

13. *Supra*, p. 63 sq.
14. *In Psalm.*, 48, 8 ; P.G., 55, 234.
15. *De Resurrect. mortuor.*, 5 ; P.G., 50, 425-426. — Ainsi pour exhorter au courage dans la vie spirituelle, ou en parlant des efforts du prédicateur, il cite fréquemment le labeur du paysan qui purifie et nettoie son champ puis y sème abondamment, ou encore du navigateur, qui se lance dans des entreprises difficiles : vg. *In Gen. hom.*, 2, 1 ; P.G., 53, 26. — *Hom.*, 9, 1, col. 76. — *Hom.*, 11, 1 col. 91. — *Hom.*, 13, 1, col. 105. — *Hom.*, 25, 7, col. 228. — *Hom.*, 36 6, col. 340. — *In Jo.*, 13, 1 ; P.G., 59, 85. — *De Lazaro*, 7, 1 ; P.G., 48, 1044-1045. — *De Gloria in tribulationibus*, 1 ; P.G., 51, 155-156, etc...

Pour exhorter à scruter l'Écriture, il donne en exemple les chercheurs de trésors ou les pêcheurs de perles, ou les vignerons qui vendangent. — Vg. *In Gen. hom.*, 5, 1 ; P.G., 53, 48. — *Hom.*, 8, 1 ; P.G., col. 70. — *Hom.*, 9, 1, col. 76. — *Hom.*, 21, 1 ; P.G., col. 175. — *Hom.*, 59, 1 ; P.G., 54, 514. — *In Jo. hom.*, 40, 1 ; P.G., 59, 228-229. — *Ad Pop. Ant. hom.*, 1 ; P.G., 49, 17.
16. *In Act. Ap. hom.*, 26, 4 ; P.G., 60, 203.
17. *In Matth. hom.*, 68, 3 ; P.G., 58, 643-644.

périssables, il lui oppose non pas le repos ni même la prière, mais le travail des moines, comparable à celui d'Adam au Paradis : comme lui, ils travaillent sans se laisser prendre par les « soucis pour leur vie »[18]. Ce n'est malheureusement pas le cas pour beaucoup de chrétiens, qui mettent toute leur ardeur dans les occupations matérielles, et négligent par contre les choses spirituelles : « Dans les affaires de ce monde, chacun est plus tranchant qu'une épée, tant ceux qui exercent les arts, que ceux qui sont occupés aux affaires publiques. Mais dans les choses nécessaires et spirituelles, nous sommes les plus négligents de tous »[19].

Il ne suffit pas de donner aux réalités spirituelles une valeur aussi grande qu'aux activités temporelles. Il y a, pour qui veut avoir une vie spirituelle normale, nécessité d'un certain détachement vis-à-vis du travail comme des autres « engagements » de cette vie. Sans être, comme les Lévites, qui, honorés du Sacerdoce, n'avaient « ni la terre à travailler, ni les arts à exercer », totalement affranchi des œuvres temporelles[20], le chrétien doit prendre assez de « loisir » pour vaquer aux choses spirituelles : c'est pourquoi, par exemple, les jours de la Grande Semaine sont chômés[21]. C'est ainsi que d'autre part, Jean réclame de ses auditeurs qu'ils sachent sacrifier un peu de temps pour venir entendre ses sermons : Après avoir mentionné l'empressement des Juifs qui, pour obéir à leurs prêtres, cessent à certaines périodes totalement le travail, il poursuit : « Moi, je ne vous

---

18. *Ibid.* Cf. l'exégèse des exhortations au détachement du Sermon sur la Montagne, *supra*, p. 85 sq.
19. *In Jo. hom.*, 30, 3 ; P.G., 59, 175.
20. *Adv. Jud.*, 7, 4 ; P.G., 48, 922.
21. *In Gen. hom.*, 30, 1 ; P.G., 53, 274.

demande pas de rester sept jours, dix jours sans travailler, mais de me prêter deux heures dans une journée et de garder les autres »[22]. Il faut donc que le chrétien garde vis-à-vis de son travail, comme de toutes ses occupations, la liberté qui ne le rendra vraiment maître des choses terrestres, que lorsqu'il en aura un « mépris » suffisant pour ne plus en être l'esclave[23] ... Et à ceux qui sont trop « grossiers » pour comprendre cette liberté, les difficultés de l'existence seront un aiguillon les incitant à aspirer à une vie meilleure :

> « Si la vie présente a été remplie de labeurs et de sueurs, c'est afin que les hommes les plus grossiers, qui s'attachent aux choses visibles, soient par là rebutés ; et que, lassés par la fatigue de cette vie, ils fuient les plaisirs et la complaisance trouvés dans l'existence présente, courent à la joie du ciel, et en appellent le jour avec impatience »...[24].

Détachement, mais non pas fuite du monde... Le travail, s'il est dominé par la cupidité et les soucis égoïstes, peut être un obstacle à la vie spirituelle. Mais si l'homme s'y garde libre, la vie spirituelle peut pénétrer le travail lui-même. Pour employer un langage moderne, Jean Chrysostome n'est ni un théoricien de « l'eschatologisme » pur, ni un partisan exclusif de « l'engagement ». Il est un pasteur, près de la vie concrète de ses fidèles, insistant, selon les besoins, tantôt sur un aspect et tantôt sur un autre. A ceux que leurs activités matérielles accaparent, il prêche le détachement. A ceux qui doivent, pour vivre, passer leurs journées à un dur labeur, il apprend à sanctifier leur travail par la prière cons-

---

22. *In inscriptionem altaris et in principium actorum,* 2 ; P.G., 51, 70.
23. *In Hebr. hom.,* 25, 2 ; P.G., 63, 174.
24. 3ª *Hom. dicta praesente imperatore,* 4 ; P.G., 63, 476.

tante. On trouve chez lui déjà une véritable théorie de l' « oraison diffuse » :

> « Même la femme qui tient la quenouille et qui tisse la toile peut avoir l'esprit dirigé vers le ciel, et invoquer Dieu ardemment... Celui qui, assis dans son atelier, coud les peaux, peut élever son âme au Seigneur. Le serviteur qui fait ses emplettes, qui monte et descend, qui travaille à la cuisine, s'il ne peut aller à l'église, peut très bien prier longuement et ardemment »[25].

A l'ouvrier assis au travail, Jean recommande ainsi de garder son esprit uni au Seigneur en remplaçant les chants profanes par les psaumes de David[26] :

> « Tu es ouvrier ? Chante des psaumes, assis au travail. Mais tu ne veux pas chanter à haute voix ? Alors fais-le par l'esprit... Tu peux être dans ton atelier comme dans un monastère... Paul adonné à son métier dans l'atelier ne diminua en rien sa vertu ...»[27].

Le soin des choses spirituelles n'est donc pas étranger à quelqu'un parce qu'il est un « χειροτέχνης »[28].

---

25. *De Anna*, 4, 6 ; P.G., 54, 668. — Cf. « La Vie spirituelle », mai 1955, B.-H. VANDENBERGHE, *a. c.*, p. 486.
26. Sur les « chants de travail », et les allusions qu'y fait Jean Chrysostome, cf. A. NÄGELE, *Ueber Arbeitslieder bei Johannes Chrysostomus*, in « Berichte der phil. Hist. Klasse der k. sächsischen Gesellschaft der Wissensch. zu Leipzig », 1905, p. 101-142. L'auteur signale l'allusion à diverses sortes de chants : chants de pressoir, de vendange, de culture (p. 110-112), de rameurs et de bateliers (p. 113), de filature et tissage (p. 115). Il montre que les différents métiers reçoivent par le chant une sorte de consécration, que le Christianisme confirme en la modifiant (p. 117). — Nous nous demandons toutefois s'il y a lieu d'insister sur cette « consécration » que le chant, même chrétien, apporterait au travail, dans la pensée de Jean Chrysostome...
27. *Ad Illumin. Cat.*, 2, 4 ; P.G., 49, 237. — A. NÄGELE, *a. c.*, p. 118, et n. 1.
28. Cf. aussi *in I Cor.*, 5, 6 ; P.G., 61, 46-47.

Et les hommes qui vivent dans le travail des champs, nourris près de la herse et de la charrue, sont bien souvent plus au fait des grands problèmes de la destinée humaine que les philosophes qui se livrent sur ces sujets à des discours innombrables et à des discussions sans fin[29].

Alors qu'on lui demandait sa profession, S. Lucien répondit : « Je suis chrétien ». « Le chrétien, commente Jean Chrysostome, n'a aucune profession terrestre ; il est membre de la cité d'en-haut[30]. Nous sommes maintenant à même de comprendre correctement cette remarque : Ce n'est pas un refus de présence au monde, une défiance de l'activité matérielle. C'est une exigence de détachement au cœur même du travail, de présence au Seigneur obtenue par la liberté vis-à-vis des tâches temporelles. Question d'attitude, non de métier. Jean peut ainsi donner le vrai sens du « Sabbat ». Celui-ci doit, pour le chrétien, passer du plan de l'observation matérielle d'une « lettre », au plan de l'attitude d'esprit. Le précepte était très sévère pour les Juifs, pour des raisons pédagogiques : Si le Seigneur avait permis ce jour-là de faire le bien seulement, non le mal, on ne l'aurait pas écouté. C'est pourquoi il défend tout labeur. Mais dans la nouvelle loi, nous vivons toujours dans les cieux. Ce n'est plus de la tâche matérielle qu'il faut éloigner ses mains, mais de cette cupidité, dont l'esclavage des Hébreux en Égypte était le symbole :

« Aspirons aux choses spirituelles, loin de celles de la terre ; vivons dans un repos spirituel, éloignant nos mains

---

29. *Ad Pop. Ant.*, 19, 1 ; P.G., 49, 189. — Cf. B.-H. VANDENBERGHE, « La Vie Spirituelle », *a. c.*, p. 483-484.
30. *In S. Lucianum Martyrem*, 3 ; P.G., 50, 525.

de la cupidité, affranchissant nos corps des fatigues superflues et inutiles, dont le peuple des Hébreux fut chargé autrefois en Égypte. En effet, lorsque nous amassons l'or, nous ne différons pas de ceux qui étaient adonnés à travailler l'argile, et qui faisaient des briques, ramassaient de la paille, et subissaient des mauvais traitements Aujourd'hui, comme autrefois Pharaon, le diable vous commande de faire des briques. L'or, qu'est-il donc d'autre que de la terre ? L'argent, qu'est-il d'autre que de la paille ? »[31].

2. — ACTION DE DIEU ET TRAVAIL DE L'HOMME

Pour parler du travail de l'homme et des fruits que celui-ci peut en retirer, l'Écriture utilise le terme de « bénédiction ». Les fruits du travail proviennent non pas de la « terre », ni de la « nature », ni de la collaboration de l'homme et de cette dernière, mais de la bénédiction de Dieu[32]. Pour Jean Chrysostome également, l'homme se trouve, du fait de son travail, placé dans une certaine position vis-à-vis de Dieu. Pas simplement à cause de l'attitude avec laquelle il travaille, mais aussi parce qu'il est soumis d'une façon spéciale à l'action de la Providence sur son ouvrage. Attitude de l'homme et action divine sont d'ailleurs en étroite relation. Si l'homme, dans son travail, reste soumis au Seigneur, celui-ci bénira son œuvre. S'il détourne son art à des fins égoïstes, pour « se confier en son ouvrage »[33],

---

31. *In Matth. hom.*, 39, 3 ; P.G., 57, 436 et sq.
32. Cf. W. Bienert, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel*, p. 70-80 : *Gesegnete Arbeit und Arbeit als Segen*, surtout, pour ce qui regarde la bénédiction sur les fruits de la terre, p. 71-74.
33. *In Jo. hom.*, 44, 1 ; P.G., 59, 249.

c'est en vain qu'il unit ses efforts à ceux de ses semblables pour construire une tour : le type de ce vain labeur, c'est l'entreprise des bâtisseurs de Babel :

« Voyez avec quelle sûreté ils veulent entreprendre la construction, ne sachant pas que « si le Seigneur ne bâtit la maison, c'est en vain que se fatiguent ceux qui la construisent ». « Et bâtissons-nous une ville, » disent-ils, non pour Dieu, mais « pour nous »... « Et faisons-nous un nom ». Voyez-vous la racine du mal ? Pour jouir, disent-ils, d'un souvenir perpétuel, pour qu'on se souvienne toujours de nous. Notre entreprise et notre œuvre seront telles qu'elles ne tomberont jamais dans l'oubli. Et faisons cela « avant de nous disperser sur la face de la terre ». Pendant que nous sommes encore ensemble, disent-ils, faisons le travail auquel nous avons pensé, pour laisser aux générations à venir, une mémoire perpétuelle. Il y en a encore de nos jours beaucoup qui les imitent, qui veulent retirer de leur action du renom, et qui bâtissent des maisons splendides, des bains, des portiques, des promenades. Si vous demandez à chacun d'eux pourquoi il se donne du mal et de la fatigue, et fait de telles dépenses qui ne servent à rien, vous n'aurez pas d'autre réponse que ces mots : c'est pour qu'on garde (de moi) un souvenir perpétuel, et qu'on dise que la maison est à un tel, et le champ à un tel... »[34].

Cette idée de la nécessité d'une coopération de Dieu au travail humain pour que celui-ci aboutisse, revient fréquemment dans la prédication de Jean. A propos de Babel, il citait le Psaume 126. Voici comment il en explique les premiers versets :

« Vous avez beau passer la nuit à veiller, vous lever de grand matin, retarder le moment de votre sommeil, passer tout votre temps dans les labeurs et la souffrance, sans le secours d'en-haut, tous ces efforts humains seront vains, et vous ne retirerez rien de tant d'ardeur »[35].

---

34. *In Gen. hom.*, 30, 2 ; P.G., 53, 275-276.
35. *In Psalm.*, 126, 1 ; P.G., 55, 363.

La dépendance du travail vis-à-vis de la Providence, c'est tout naturellement dans l'agriculture qu'elle se manifeste le mieux. Ce n'est ni à la terre, ni au travail du paysan, ni aux astres, que nous devons les fruits du sol, mais à Dieu. La terre n'était-elle pas, à l'origine, « informe et vide » ? Si Moïse donne cette précision, c'est pour nous enseigner qu'il ne faut pas attribuer à elle les bienfaits qu'on en retire, mais « à celui qui l'a fait sortir du non-être à l'être »[36]. Quant à ceux qui seraient tentés d'exagérer le rôle du travail de l'homme, l'Écriture a prévu leurs divagations : avant qu'il n'y eût des hommes pour cultiver la terre, avant même de créer le soleil et les astres, Dieu dit : « Que la terre fasse germer de la verdure »[37] :

> « Remarquez comment c'est par la parole du Maître que tout a été fait sur terre. Il n'y avait pas d'homme pour travailler, pas de charrue, pas d'aide des bœufs, on ne donnait aucun soin (à la terre) ; elle entendait seulement le commandement et aussitôt elle s'exécutait. Ceci nous apprend que maintenant aussi ce n'est pas les soins des paysans, ni la fatigue, ni le travail pénible qu'on peut consacrer à la culture, qui nous valent la production des fruits, mais, avant tout cela, la parole de Dieu adressée à la terre, au commencement. Voulant donc prévenir la folle ingratitude des hommes, la divine Écriture nous fait une narration précise, selon l'ordre des faits, afin de réfuter les vains bavardages de ceux qui osent dire que c'est aux secours du soleil qu'on doit la production des fruits. Il en est d'autres qui tentent d'attribuer cela (la production des fruits) à certains astres. C'est pourquoi le S. Esprit nous enseigne qu'avant la création de ces éléments, par la seule parole et l'ordre divins, la terre produisit toutes ces semences, sans avoir besoin de l'aide d'autrui. Cette parole tenait lieu de tout : « Que la terre fasse germer de la verdure ». Suivons donc la divine Écriture, et ne souffrons pas ceux

---

36. *In Gen. hom.*, 2, 4 ; P.G., 53, 31.
37. *Gen.*, 1, 11.

qui disent exactement le contraire. Même si les hommes en effet travaillaient la terre, même s'ils avaient l'aide des bêtes de somme, et donnaient à la terre tous leurs soins, même si le temps était favorable et que tout le reste prête son concours, sans le « signe » de Dieu (*τὸ νεῦμα* = signe d'approbation), tout est inutile et vain ; et fatigues et peines ne serviront de rien, si la main d'en-haut n'est pas là pour aider, et pour donner à tout cela son achèvement »[38].

C'est à la puissance de cette « parole » initiale que la terre doit d'être féconde. L'action de la parole divine se poursuit au cours des siècles. Elle était assez forte au début pour faire, à elle seule, germer les semences, les plantes, avec leurs diverses espèces, sans gestation, sans pluie, sans agriculture, sans bœufs ni charrue, ni rien d'autre qui contribue à leur formation[39]. Et maintenant, si la terre « réagit » au travail du paysan en lui fournissant ses fruits, c'est toujours en vertu du commandement initial :

« Apprenez comment au début tous les fruits ont été produits ; n'attribuez pas tout aux soins de ceux qui cultivent la terre, n'en faites pas les auteurs de ces enfantements. Attribuez-les plutôt à la parole et à l'ordre que la terre a reçus au commencement de la part de celui qui l'a créée »[40].

Cette parole (*λόγος - ῥῆμα*), ce commandement (*πρόσταγμα - ἐπίταγμα*) sont ainsi le fondement de toute fécondité postérieure, et ce serait bouleverser l'ordre des choses que de prétendre remplacer ce

38. *In Gen. hom.*, 5, 4 ; P.G., 53, 51-52.

39. *In I Cor.*, 17, 2 ; P.G., 61, 141. — Dans *In I Cor. hom.*, 7, 4 ; P.G., 61, 59, Jean fait de la germination des arbres du paradis terrestre avant toute pluie, avant qu'on y creuse des sillons, un des « types » de la naissance du Christ d'une vierge.

40. *In Gen. hom.*, 12, 2 ; P.G., 53, 100.

fondement par un travail qui n'a de valeur qu'en prenant appui sur lui :

> « En disant que le paysan collabore au travail de la terre on n'attribue pas tout au paysan. Même en supposant que celui-ci remplisse des milliers de fois son office, si celui qui, par son ordre, a donné à la terre l'impulsion initiale, ne voulait pas la mouvoir encore à produire des fruits, toutes les fatigues ne serviraient de rien. Pareillement, dis-je, même en supposant au paysan l'aide du soleil, de la lune et du temps, il n'en résultera rien de plus, si la main d'en-haut n'est pas là pour aider. Mais si cette main puissante le veut, l'action des éléments réalisera les plus grandes choses »[41].

Ce commandement, c'est ce que l'Écriture nomme : « la bénédiction de Dieu »[42]. Pour montrer sa puissance, le Seigneur de la terre et des semences fit au début tout croître sans aucune aide. Maintenant, il nous apprend en outre l'amour des fatigues et du travail[43]. C'est normalement avec l'aide du travail de l'homme que la terre aujourd'hui accomplit encore l'ordre initial. Pourtant Dieu reste le maître. C'est lui qui fournit à tout être sa nourriture « en temps opportun », veillant dans sa sagesse à « ne pas nous donner tout en même temps, mais à distribuer nos ressources tout au cours de l'année, pour que le laboureur ait des moments de trêve, et que les fruits ne périssent pas »[44]. A cette terre qu'il a faite pour l'homme, il interdit d'être féconde lorsque le peuple juif a transgressé sa loi, et « après les travaux et les sueurs, il ne permet pas à ses entrailles

---

41. *Id. hom.*, 6, 4 ; P.G., 53, 58. — Cf. *In Psalm.*, 147, 1 ; P.G., 55, 479.
42. *In Hebr. hom.*, 10, 2 ; P.G., 63, 84.
43. *In I Thess. hom.*, 7, 3 ; P.G., 62, 438.
44. *In Psalm.*, 144, 4 ; P.G., 55, 470-471.

de porter le fruit habituel, pour que les hommes apprennent par là que ce n'est pas l'art de l'agriculteur ni les bœufs... mais le Maître de tout cela qui, de sa main généreuse prodigue ces biens, et, quand il veut, les retient tous »[45].

Quand, au contraire, Dieu conduisait le peuple hébreu à travers le désert, il était assez puissant pour le dispenser du travail, et lui offrir « une table fraîchement servie, une nourriture chaque jour renouvelée »[46].

> « Ils ne creusaient pas de sillons, ne menaient pas la charrue, ne déchiraient pas le sein de la terre, n'ensemençaient pas, n'avaient pas besoin des pluies, des vents, ni des saisons, ni des rayons du soleil ou du cours de la lune, ni du beau temps, ni de rien de tel ; ils ne préparaient pas d'aire, ne foulaient pas le grain, n'avaient pas besoin des vents pour séparer la paille du grain, ne tournaient pas de meule, ne bâtissaient pas de four, n'apportaient chez eux ni bois ni feu, n'avaient pas besoin de boulangerie, ne tiraient pas de herse, n'aiguisaient pas la faux, et n'avaient besoin d'aucun autre art, par exemple du tissage ou de la bâtisse, ou de la fabrication des chaussures ; mais la parole de Dieu leur tenait lieu de tout. Ils avaient une table toujours prête, sans sueurs ni peines. Telle était la manne... »[47].

De même, au fils de la Promesse, Isaac, qui avait semé à Gérar, Dieu fit voir qu'il était le Créateur, et après avoir donné à la terre, au commencement, par son commandement, la faculté de produire des fruits, il a fait rendre cent pour un à la semence qu'Isaac avait confiée à ses champs[48].

---

45. *In Is.*, ch. 5, 4 ; P.G., 56, 61.
46. *In dictum Pauli* : « Nolo vos ignorare », 5 ; P.G., 51, 249.
47. *Quod nemo laeditur nisi a seipso*, 13 ; P.G., 52, 473-474.
48. *In Gen. hom.*, 52, 1 ; P.G., 54, 457.

Nous commencions ce paragraphe, en soulignant la relation entre l'attitude envers Dieu de l'homme qui travaille et l'action divine sur ce travail de l'homme[49]. Nous citions alors comme exemple la construction de la tour de Babel[50]. Qu'il nous soit permis de conclure en revenant sur la même idée, au sujet d'une autre construction que Jean propose aux propriétaires terriens qui l'écoutent : Bâtissez, leur dit-il, une église dans vos campagnes. Le travail alors, y sera sanctifié par la prière, et sur lui viendra la bénédiction du Seigneur :

> « Votre propriété sera alors remplie de bénédiction. Quel bien ne s'y trouvera-t-il pas ? Est-ce peu de choses, dites-moi, que votre pressoir soit béni ? Est-ce peu de choses que Dieu reçoive la première part et les prémices de vos fruits ?...
>
> « C'est ici le rempart, la sécurité de vos terres ; voilà le champ dont il est dit : « L'arôme d'un champ fertile que le Seigneur a béni »...
>
> « Élève une forteresse contre le diable : c'est l'église. Que ce soit de là que les mains prennent leur élan vers le labeur ; qu'elles soient d'abord étendues pour la prière, qu'ensuite elles partent au travail. La force du corps leur en sera plus grande, le travail des champs sera fécond, tous les maux seront expulsés »...[51].



49. L'expression anthropomorphique ne doit pas donner le change : l'attitude de l'homme ne provoque aucune « réaction » de la part de Dieu. Elle influe simplement sur les résultats de l'activité humaine elle-même. Nous suivons la Bible qui nous montre Dieu donnant ou refusant sa bénédiction selon les dispositions de l'homme : cf. *Deut.*, 28, 1-8, ou *Is.*, 3, 10 : « Heureux le juste, car il se nourrira du fruit de ses actions... », etc. Quelques lieux sont ainsi signalés dans W. Bienert, *o. c.*, p. 80-82.

50. *Supra*, p. 143.

51. *In Act. Ap. hom.*, 18, 4-5 ; P.G., 60, 147-149.

Nous avons essayé, dans ces quelques chapitres, de rassembler les principaux traits de la théologie de Jean Chrysostome sur le travail humain. Il nous a fallu cueillir ça et là les notations rapides, rapprocher des expressions, suivre des « thèmes » ... Jamais nous n'avons rencontré un traité systématique de « théologie du travail ». Et pourtant, bien qu'occasionnel, l'enseignement de Chrysostome en cette matière ne nous donne pas l'impression de dispersion, mais de solidité. C'est une pensée ferme et constante que nous avons sentie derrière des termes apparemment anodins, et dont seuls un rapprochement ou une comparaison permettaient de voir la richesse. Une pensée vraiment « théologique », où Dieu est sans cesse présent, où le travail de l'homme sur le monde ne prend son sens que par référence au Créateur de l'homme et du monde. Jean puisait cette pensée dans l'Écriture, mettant en pratique ce qu'il prêchait, donnant l'exemple de ce travail spirituel supérieur à l'effort corporel : Il explore l'Écriture comme le chercheur de perles qui « ne reste pas assis en haut sur le bord (de la mer), à compter les vagues », mais qui « plonge au fond et descend, pour ainsi dire, jusqu'au sein de l'abîme, afin d'atteindre ce qu'il désire[52]. Et il ne garde pas pour lui, comme l'araignée, le fruit de ses labeurs[53]. Pareil au paysan qui ne regarde pas ses peines, il sème abondamment, « prodiguant des soins nombreux et assidus, et surveillant chaque jour s'il ne se trouve pas quelque chose de nuisible pour le grain, qui puisse rendre inutile la fatigue qu'il a dépensée[54] ». Nous récoltons aujourd'hui encore les fruits de son travail...

---

52. *In Gen. hom.*, 9, 1 ; P.G., 53, 76.
53. *Ad Pop. Ant. hom.*, 12, 2 ; P.G., 49, 129.
54. *In Gen. hom.*, 9, 1, l. c.

VIII

LE TRAVAIL DANS LA TRADITION ANTIOCHIENNE

La personnalité de Jean Chrysostome, l'importance de son œuvre, nous exposeraient facilement au danger de laisser dans l'ombre ceux qui, avec lui, à la fin du quatrième siècle, et dans la première moitié du cinquième, formèrent ce qu'on appela par la suite « l'École d'Antioche ». Et pourtant, nous ne saurions nous flatter de bien comprendre l'œuvre de Chrysostome elle-même, si nous ne cherchions à connaître l'opinion du milieu spirituel et pastoral dans lequel il vécut, les influences qu'il put subir, le rayonnement qu'il eut parmi ses continuateurs. Sa pensée théologique sur le travail prendra d'autre part beaucoup plus de poids, si elle nous apparaît non seulement comme le fruit d'intuitions géniales peut-être, mais isolées, mais également comme le reflet des conceptions de toute une École patristique.

I. — DIODORE DE TARSE

Il ne nous reste que peu de choses de l'œuvre de celui qu'on peut considérer comme l'initiateur de l'École d'Antioche : Diodore de Tarse. Sa condamnation par le Synode de Constantinople de 499, comme préparateur du Nestorianisme, contribua probablement à la disparition de ses écrits. Elle n'empêcha pas toutefois qu'il fût considéré de son vivant comme une « colonne » de l'orthodoxie[1]. C'est à son école que se formèrent spirituellement deux des plus grands représentants de la tradition antiochienne : Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste[2]. Nous ne rencontrons chez lui que peu de choses concernant le travail. Mais il nous faut citer un texte où nous trouvons probablement la source de l'exégèse chrysostomienne du fameux verset biblique : « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'ils dominent sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre »[3]. Les deux parties de ce verset, selon Diodore, forment un tout, et la deuxième explique la première. Cette exégèse, dans laquelle Diodore interprète le verset génésiaque à la lumière d'un mot de la première Épître aux Corinthiens : « L'homme... est l'image de Dieu, et la femme est le reflet de l'homme »[4] n'a pas encore, à notre connais-

---

1. B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg-in-Breisgau (2e ed.), 1950, p. 275.
2. C. Baur, *Der heilige J. Chrysostomus und seine Zeit*, München, 1. Band, 1929, p. 36.
3. *Gen.*, I, 26. — Cf. *supra* ch. I, § 4.
4. *I Cor.*, 11, 7.

sance, fait l'objet d'une étude approfondie[5]. Ce sera pourtant, nous l'avons vu, l'exégèse constante de S. Jean Chrysostome. Théodore de Mopsueste et Théodoret la signalent[6]. Elle n'était d'ailleurs pas étrangère à l'optique biblique[7]. Voici le passage, tel que nous l'a transmis la Chaîne de Nicéphore[8] :

« Quelques-uns pensent que l'homme est à l'image de Dieu par le fait de l'invisibilité de l'âme. Mais ils ne songent pas que l'ange aussi, que le démon aussi sont invisibles. Il faut leur répondre que, chez les hommes, et le mâle et la femme ont reçu la même nature quant à l'âme et quant au corps. Comment donc Paul dit-il que l'homme est image de Dieu, et non la femme, si c'est selon l'âme que l'homme est image de Dieu ? Il dit en effet : « L'homme, parce qu'il est image et reflet de Dieu, n'a pas besoin de se voiler la tête ; mais la femme est le reflet de l'homme ». Si donc est image de Dieu celui qui n'a pas besoin de se voiler la tête, il est clair que celle qui se la voile n'est pas image de Dieu, bien qu'ayant la même âme. Comment donc l'homme est-il image de Dieu ? Par le fait qu'il est chef *(κατὰ τὸ ἀρχικὸν)*, par le fait qu'il détient le pouvoir *(κατὰ τὸ ἐξουσιαστικόν)*

---

5. Sur la Théologie de l'Image de Dieu, on pourra voir le résumé de P.-Th. Camelot dans « Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques », 40 (1956), pp. 443-471.
6. *Infra.*
7. Cf. par exemple : E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neufchâtel-Paris, 1955, pp. 135-140 ; de même E. Beaucamp, O.f.m., dans « La Vie Spirituelle », 96 (1957), pp. 127-141 : *Le don de la terre et sa richesse spirituelle* : « L'homme est dit à l'image de Dieu en tant précisément qu'il se trouve associé au gouvernement du monde, lorsque revêtu de la gloire royale du Très-Haut, il voit l'univers soumis à ses pieds ». Et le P. Beaucamp cite le Psaume 8, 6-7, ainsi que *Gen.* 1, 26 (*ibid.*, pp. 136-137). Cette interprétation et les textes sur lesquels elle s'appuie seront ceux que reprendront les Pères Antiochiens.
8. *In Gen.*, 1, 26 ; P.G., 33, 1564-1565. — Dans J. Deconinck. *Essai sur la chaîne de l'Octateuque*, Paris, 1912, pp. 95-96, n° 9, Ce passage est également cité par Théodoret dans ses *Quaestiones in Genesim*, Interr. XX, P.G., 80, 108-109 comme étant de Diodore.

et c'est la voix de Dieu lui-même qui en témoigne : « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance », dit-il, et il indique de quelle manière : « Et qu'ils dominent sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, et les bêtes de la terre... » Comme Dieu donc est roi de toutes choses, ainsi l'homme est roi des choses qui sont sur la terre. Quoi donc ? Est-ce que la femme ne commande pas aussi à tout ce que nous avons dit ? Si, mais elle a l'homme au-dessus d'elle, tout en étant maîtresse du reste. Tandis que l'homme n'est pas soumis à la femme. C'est donc à bon droit que S. Paul dit que l'homme seul est l'image et le reflet de Dieu, et la femme le reflet de l'homme ».

Il fallait citer tout entière cette page, qui situe d'un coup l'homme et par rapport à Dieu et par rapport au monde matériel, et qui fait de lui, en tant que représentant de Dieu, le roi de toutes les réalités terrestres. Elle pourra nous être utile lorsqu'il faudra rassembler les multiples données de la théologie antiochienne sur le travail autour d'une idée assez concise et à la fois assez riche pour fonder une synthèse...

2. — SÉVÉRIEN DE GABALA

Diodore de Tarse avait été le maître spirituel de Chrysostome. C'est plutôt par ses démêlés avec celui-ci que nous est connu Sévérien de Gabala. Il n'est pas, à vrai dire, un authentique antiochien, ne faisant pas partie de cette société profondément hellénisée où un Chrysostome fut éduqué. Dans ses Homélies, son style lui-même, et son accent, trahissaient son origine syrienne[9]. Sa vie cependant, et ses œuvres elles-mêmes, furent tellement mêlées à

---

9. Cf. C. Baur, *Der heilige J. Chr. und seine Zeit*, München, 2. Band, 1930, p. 136 et J. Zellinger, *Genesishomilien*, p. 4.

celles de Chrysostome, que nous pouvons à bon droit, lui donner place dans cette étude. Par sa méthode exégétique d'autre part, il se range parmi les « Antiochiens de la plus stricte observance »[10], appliquant aux textes bibliques une interprétation réaliste, volontiers hostile aux vues scientifiques profanes[11].

Comme Chrysostome, Sévérien de Gabala considère Dieu comme l'artisan — *« τεχνίτης »*, le fabricateur — *« δημιουργός »* du monde[12]. Pour lui aussi, l'homme entre dans l'univers comme un invité se présente à un festin[13]. Il y avait ainsi, dans la prédication de l'époque, certains « lieux communs » que l'on rencontre à peu près dans les mêmes termes chez un Chrysostome, un Grégoire de Nysse, ou chez Sévérien : description colorée des richesses de la nature, attente de l'homme qui vient le dernier, « revêtu d'honneur », pour « jouir » d'un monde qui a été fait « pour lui »[14].

Nous ne nous arrêterons pas davantage sur ces thèmes, déjà suffisamment mis en lumière à propos de Jean Chrysostome. Faisons plutôt connaissance avec une idée originale et très intéressante de Sévérien au sujet de la naissance des « arts ». Ceux-ci apparaîtront après la faute, lorsqu'Adam se rend compte qu'il est nu. Sévérien fait alors la plaisante remarque que le premier des arts fut la couture,

---

10. J. Zellinger, *o. c.*, p. 56.
11. *Ibid.*, p. 55.
12. Vg. *De Creatione Mundi hom.*, 3, 1 ; P.G., 56, 447. — *Ibid.*, n. 2, col. 449. — *Hom.*, 1, 2 ; *ibid.*, col. 431-432.
13. *De Creat. Mundi hom.*, 5, 5 ; P.G., 56, 477-478. — *Hom.*, 4, 3, col. 460.
14. *De Mundi Creatione*, 4, 5 ; P.G., 56, 462. — Cf. Chrysostome, *supra*, pp. 2-5 et Grégoire de Nysse, *De Hominis opificio :* P.G., 44, 131. « Sources Chrét. » vol. 6, pp. 88-89.

puisque le premier travail d'Adam et d'Ève fut de coudre ensemble des feuilles de figuier[15] :

« Aussitôt va sourdre l'invention des arts (τεχνῶν). Celui qu'Adam exerça le premier fut l'art du tailleur ; en effet, avant tout art, il prit des feuilles de figuier, et les cousit. Qui le lui avait enseigné ? D'où l'avait-il appris ? Il avait une fois reçu de Dieu l'intelligence, il était image de Dieu, et vous doutez de sa science ? Vous vous demandez comment l'homme a fait la première charrue, qui lui a appris à préparer le bois, à y adapter le fer, à l'y fixer, à soumettre les bœufs au joug ; comment la femme a découvert l'art de tisser la toile, de prendre la toison, de la laver, de la carder, de la filer, de la réduire en fils ténus pour la tisser ensuite. D'où vient cela ? Qui a appris aux brodeurs l'art de broder ? Voilà un métier dressé, on y fait passer un seul instrument, et ce n'est pas la main qui travaille, mais la raison (λόγος), c'est l'intelligence qui réalise les diverses formes. L'ouvrier n'y met point les mains, et c'est l'intelligence de l'art qui exécute le vêtement ; dans les figures qui apparaissent, perce l'intention de l'ouvrier. Ainsi le brodeur, sans remuer la main, créera les diverses formes. Et quand vous entendrez dire que Dieu travaille, vous penserez qu'il a besoin de remuer la main pour travailler ? Si vous cherchez l'origine d'un art ou d'une invention quelconque, si vous vous demandez comment on a trouvé ceci ou cela, souvenez-vous de la première parole qui fut dite : « Faisons l'homme à notre image », et vous aurez la solution de la difficulté. Image de Dieu, l'homme ne comprendrait pas ? Image de Dieu, il n'imiterait pas le maître ? »[16]

Texte très riche, véritable théologie du progrès, qui fonde toute invention dans l'imitation de Dieu par l'homme, son image, dans l'application de l'in-

---

15. Cf. ce que nous avons dit à propos de la « τέχνη » chez Jean Chrysostome, et de l'influence du besoin sur la naissance des arts, *supra*, ch. VI.
16. *De Mundi Cr.*, 6, 6 ; P.G., 56, 492.

telligence aux réalités matérielles. Soulignons spécialement ce rôle de l'intelligence : l'homme est image de Dieu dans son travail non à cause de l'activité corporelle. En cela, il serait au contraire différent de Dieu, qui n'a ni corps ni main. C'est par l'intelligence que l'homme imite Dieu, par une intelligence féconde, à l'image de celle qui fit le monde, et laissa à l'homme le soin de l'organiser ; une intelligence illuminatrice qui distingue dans la matière brute les virtualités, et, par l'effort dirigé, les traduit en réalisation : L'homme, dit Sévérien, dernière créature de Dieu, est lumière :

« Comment l'homme est-il lumière ? Voici : la lumière fait voir les êtres ; la lumière du monde, c'est l'homme. Entré dans le monde, il vous montre la lumière de l'« art » *(τέχνης)*, la lumière de la science *(ἐπιστήμης)*. La lumière fit voir le blé, l'intelligence fit du pain. La lumière fit voir le raisin, la lumière de l'intelligence fit voir le vin qui est dans le raisin. La lumière fit voir la laine, la lumière de l'homme fit voir les vêtements ; la lumière fit voir la montagne, la lumière de l'intelligence fit voir la carrière »[17].

3. — THÉODORE DE MOPSUESTE

Si nous avions besoin, avant de faire enquête dans l'œuvre de Sévérien de Gabala, de justifier la présence de celui-ci parmi les Pères de l'École d'Antioche, il n'est personne qui ait un titre aussi grand que Théodore à être rangé aux côtés de Jean Chrysostome : Après avoir été, avec Maxime de Séleucie, son condisciple chez Libanius, il est entraîné par lui dans le groupe des ascètes de Diodore, et lorsqu'un moment il semble oublier l'idéal qui l'avait d'abord

17. *Ibid.*, 1, 6, col. 436.

attiré, la magnifique exhortation : « Ad Theodorum lapsum » le rappellera à une vie plus parfaite... Évêque en 392, il n'eut pas, comme Jean, à éprouver les tristesses de l'exil, et resta jusqu'à sa mort, en 428, dans sa cité de Mopsueste. Ses œuvres, malheureusement, n'eurent pas la fortune de celles de Jean. Comme pour Diodore de Tarse, nous devons nous contenter le plus souvent de fragments transmis par les chaînes, qui nous feront au moins soupçonner la richesse de son enseignement. Nous trouverons, au cours de ses réflexions sur le texte biblique, des idées originales qui complèteront avec bonheur celles qu'il partage avec les auteurs que nous avons jusqu'alors interrogés[18].

Théodore saura tout d'abord, comme Chrysostome, mettre en relief le caractère obligatoire du travail. Plus que son ami cependant, il aura soin de préciser que la loi du travail n'est pas universelle, c'est-à-dire n'atteint pas ceux qui sont pris par le ministère de la parole[19]. Il donnera également de très brèves indications sur le rôle de Dieu vis-à-vis du travail de l'homme[20], et sur l'activité divine elle-même[21].

---

18. Pour la vie et les œuvres de Théodore, nous avons suivi les résultats des diverses études que lui a consacrées Mgr R. Devreesse : *Anciens Commentateurs Grecs de l'Octateuque*, XV. *Théodore de Mopsueste*, dans « Revue Biblique », 32 (1936), pp. 364-383. — *Essai sur Théodore de Mopsueste*, « Studi e Testi » n° 141, Città del Vaticano, 1948. — *Le Commentaire de Théodore Mopsueste sur les Psaumes* (I-LXXX), « Studi e Testi », n° 93, Città del Vaticano, 1939.
19. *In I Thess.*, 2, 9. — Dans H. B. Swete, *Theodori Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii*, Cambridge, vol. II, 1882, p. 12. — *In II Thess.*, 3, 6-13, *o. c.*, p. 62, ou vol. I (1880), p. 175-176.
20. *In Gen..*, I, 22— R. Devreesse, dans « Revue Biblique », *a. c.*, p. 370.
21. Cf. Devreesse, *Essai...* Appendice : « Fragments grecs sur S. Jean », p. 325, n° 26.

Pour ce qui regarde la place de l'homme dans le « *κόσμος* » sur lequel s'exerce son activité, nous avons noté, chez Chrysostome comme chez Diodore ou Sévérien de Gabala, l'importance de l'exégèse du verset de la Genèse : « Faisons l'homme à notre image... ; et qu'ils dominent ». Théodore va aussi fournir à cette exégèse une contribution intéressante pour une théologie du travail[22] :

Voici d'abord l'homme introduit dans le monde pour y siéger comme l'image du roi suprême et pour qu'en lui toute la création honore Dieu[23] :

> « Comme si un roi, après avoir construit une immense ville, se faisait une image de lui-même, et la plaçait au centre de la ville, pour que les citoyens lui rendent honneur comme au roi, et qu'ils l'adorent, ainsi Dieu, ayant fait le monde, y introduisit l'homme, le mettant au rang de son image, pour que toute la création, en le servant, rende à Dieu la gloire qui lui revient »[24].

Un peu plus loin cependant, Théodore attaquera certaines conceptions de l'image, qui voient celle-ci dans la domination, ou dans la raison... Ces explications ne le satisfont pas : les puissances invisibles, en effet, exercent aussi sur le monde une domination : ce sont elles qui dirigent les éléments. Elles sont également dotées du privilège de la raison. Pourtant l'homme seul, et non pas elles, est appelé image de Dieu[25]. On le voit, Théodore se sépare ici de Chrysostome et de Diodore, qui expliquaient volontiers

---

22. Nous suivons ici Devreesse dans *Essai...*, p. 12-15.
23. Nous traduisons d'après le texte de J. Philopon, *De opificio mundi*, ed. Reichardt, Lipsiae, 1897, p. 245, lin. 5-12. — Cf. chez Théodoret ; P.G., 80, col. 109-112.
24. Philopon, *o. c.*, VI, 9, in l. c.
25. *Apud Theodoret, l. c.*, ;P.G., 80, col. 112-113.

l'image de Dieu par le pouvoir donné à l'homme sur les êtres irrationnels. Il se rapproche par contre de Sévérien de Gabala, découvrant « cette ressemblance unique de l'homme avec Dieu dans la faculté que celui-ci lui a réservée d'être, à son tour, dans un certain sens, un créateur ; incapable d'amener à l'existence les natures elles-mêmes — ceci n'appartient qu'à Dieu — l'homme peut, à l'imitation du créateur, ordonner, combiner à son gré les éléments qui sont mis à sa disposition »[26].

Ayant ainsi donné à son image un pouvoir d'invention, de « création », Dieu va se reposer sur elle de « l'achèvement » du monde. A propos des tuniques de peaux dont Adam et Ève furent revêtus, lorsqu'ils se virent nus, et que le Seigneur les chassa du Paradis, Théodore remarque que Dieu n'a pas créé ces tuniques — pour lui, d'ailleurs, ce sont des écorces d'arbres ! —, car, en faisant l'homme, il avait achevé son ouvrage ; mais qu'il suggéra à nos premiers parents « des pensées qui leur firent connaître quels arbres prendre, ... comment il faut les écorcer... et comment les façonner et en faire un vêtement »[27]...

Malgré la rareté des sources que nous possédons encore, nous avons donc retrouvé chez Théodore de Mopsueste des idées qui font partie du patrimoine commun de l'École d'Antioche. Notons comment, plus directement que Chrysostome même, il apporte, par son exégèse de « l'homme à l'image de Dieu », des éléments très suggestifs pour l'élaboration d'une théologie du travail « créateur ».

---

26. DEVREESSE, *Essai...*, p. 13.
27. R.-M. TONNEAU : *Théodore de Mopsueste : Interprétation (du livre) de la Genèse* (« Vat. Syr. », 120 ff. I-V) dans « Le Muséon », 66 (1953), pp. 45-64.

4. — THÉODORET DE CYR

Bien qu'ayant été, comme Théodore de Mopsueste, l'objet des anathèmes du Ve Concile, Théodoret de Cyr, est, après Jean Chrysostome, celui des Pères Antiochiens dont les écrits nous furent le mieux transmis. Comme ses grands devanciers, il passa par la formation monastique[28]. Cependant, dans son « Historia Religiosa », il ne parle guère du travail manuel des ascètes dont il décrit la vie. Il y fait mention toutefois de l'Évêque Aphtonius, qui raccommodait les vêtements des moines, ou triait les lentilles[29]. De Théodose surtout, qui, ayant tout laissé pour gagner la perle précieuse, se retira près du Golfe de Cilicie[30], et y installa, pour lui et ceux qui suivirent ses traces, un véritable atelier, ne voulant pas être moins courageux que ceux qui, dans les difficultés du monde, doivent gagner leur vie de leurs mains :

> « Il est anormal », disait-il à ses compagnons, « que ceux qui sont dans la vie souffrent et peinent pour nourrir leur femme et leurs enfants, qu'ils paient en plus de cela des impôts, et versent des taxes, qu'ils offrent à Dieu leurs prémices, qu'ils pourvoient selon leur possible à l'indigence des mendiants ; et que nous, nous ne nous procurions pas le nécessaire par nos peines ; nous qui pourtant nous contentons d'une nourriture réduite et de peu de prix et d'habits modestes ; mais que nous restions assis les bras croisés, à profiter (des travaux) des mains d'autrui. »[31].

Ce n'est pas, cependant lorsqu'il parle de la vie monastique que Théodoret nous livre sa pensée

---

28. B. Altaner, *Patrologie*, ed. cit., p. 295.
29. *Hist. Rel.*, 5 ; P.G., 82, 1356 D.
30. *Ibid.*, 10 ; P.G., 82, 1388 D-1389 A.
31. *Ibid.*, col. 1389 B-D.

la plus intime sur le travail. Il l'envisage beaucoup plus dans le cadre de la vie en société, sous le plan de la Providence divine.

Des idées de ses prédécesseurs, il a retenu d'abord l'affirmation que toute la création a été faite pour l'homme[32]. Aussi s'élève-t-il avec violence contre celui qui dit du mal du créé : il est atteint de la maladie du manichéen qui « jouissant de la nourriture et de la boisson, insulte qui les lui fournit, injurie moissonneurs et boulangers, et même ceux qui coupent le pain... Pourquoi donc Dieu a-t-il créé cela, si tu ne veux pas en prendre soin ? »[33] L'homme, à la vérité, est chez lui dans le monde, et son travail, de ce fait, va se trouver favorisé par l'aide prévenante des éléments. Les relations de l'homme avec le monde dans son travail sont fixées par la Providence : C'est en prévision du rythme alterné de labeur et de repos que Dieu crée lumière et ténèbres[34]. C'est pour que l'homme ait le temps de s'habituer à nouveau aux durs travaux corporels qu'au printemps le jour n'augmente que progressivement[35]. Entourant ainsi de sa Providence les labeurs de l'homme, Dieu, pour les rendre féconds, leur donnera encore sa bénédiction[36]. S'il n'est pas, en effet, avec celui qui travaille, l'effort de celui-ci est voué à l'échec[37].

---

32. *Graecarum affectionum curatio*, 6 ; P.G., 83, 984 C. — Id., 3, col. 864 B-C. — *De Providentia*, 2 ; P.G., 83, 585 C-D. — *In Cor.*, 3, 23 ; P.G., 82, 253 A.

33. *De Provid.*, 2 ; P.G., 83, 581 B-C.

34. *Quaestiones in Genesim*, I, Interr. 7 ; P.G., 80, 87 A-B. — *In Psalm.* 103, 23 ; P.G., 80, 1701 D. — *De Prov.*, 1 ; P.G., 83, 568 C.

35. *De Prov.*, 1, *l. c.*, col. 565 D-568 A.

36. *De Prov.*, 2, col. 580 A-B. — *In II Cor.*, 9, 10 ; P.G., 82, 432 C.

37. *In Aggei*, c. I, 10-11 ; P.G., 81, 1865 A-B. — *In Jer.*, 12, 13 ; P.G., 81, 581 D-584 A. — *In I Cor.*, 3, 7 ; P.G., 82, 248 B.

Lorsqu'il rencontre le verset génésiaque : « Faisons l'homme à notre image... », Théodoret n'éprouve pas le besoin de s'y arrêter avec autant d'insistance que les autres Antiochiens. L'interprétation par la domination de l'homme sur les êtres irrationnels, ou par sa faculté créatrice, est désormais quelque chose d'acquis, qui ne requiert pas longue démonstration[38]. Vis-à-vis de toutes les autres créatures, l'homme est faible et nu. Mais la « sagesse » *(σοφία)* que Dieu lui a infusée va suppléer à la déficience matérielle : « Le don de la raison compense la petitesse de ton corps »[39]. Au service de cette sagesse, l'homme possède un « instrument » unique, que n'ont pas les animaux : la main, une main à cinq doigts, avec le pouce opposé, pour que nous puissions tenir toute sorte d'outils[40]. Théodoret voit en elle directement l'instrument de l'intelligence : « C'est pour cela que le Créateur a donné à ce seul être vivant les membres des mains, comme des instruments convenant à un animal raisonnable »[41].

Un autre aspect du travail qui intéressera Théodoret, c'est son rôle dans la société humaine. Il n'était pas en effet un homme étranger aux préoccupations économiques et sociales de sa cité. Il avait, des revenus de l'Église, fait élever des portiques pour le peuple, construit deux grands ponts ; il avait pris soin des bains publics. S'étant aperçu que la ville n'était pas suffisamment ravitaillée en eau par le fleuve voisin, il y remédia en faisant bâtir un aque-

---

38. *In I Cor.*, 11, 7 ; P.G., 82, 312 C.
39. *De Prov.*, 5 ; P.G., 83, 637 A. — Cette « sagesse » qui donne à l'homme sa supériorité est souvent mise en relief par Théodoret. Cf. *De Prov.*, *l. c.*, col. 632 et 633 A. — Id., 4, col. 620 A-B ; col. 617 A-B et D.
40. *Ibid.*, col. 621 C.
41. *Ibid.*, col. 613 C-D à 616.

duc[42]. L'organisation et le bien-être de la société ne le laissaient donc pas indifférent.

Il notera tout d'abord comment la dispersion des biens matériels sur toute la surface de la terre entre dans le dessein de la Providence, afin que les hommes soient forcés à l'échange, et par là à la concorde[43]. Mais le lien mutuel des humains du fait de leurs besoins ne se traduit pas uniquement par l'échange des matières premières : les artisans des différents métiers renforcent, par leur travail complémentaire, ce courant de solidarité : « Les arts humains ont besoin les uns des autres »[44]. Bien plus, au delà de la collaboration des métiers entre eux, Théodoret va envisager le problème de ce que nous appellerions aujourd'hui les relations « capital-travail ». Il constate que la société dans laquelle il vit est composée de deux catégories de personnes : les « riches », qui n'exercent pas un métier, mais qui alimentent la vie économique par leurs richesses, et les « pauvres », qui vont, par leur travail, mettre ces richesses en valeur. Il va s'efforcer de voir comment une telle répartition de la société entre dans le plan de la Providence : Riches et pauvres, nous dit-il, sont dans l'humanité comme les membres d'un même corps où chacun a sa fonction. Leur inégalité même contribue à la bonne santé de tout le corps[45].

Mais, après avoir ainsi admis et justifié la division et la collaboration du « capital » et du « travail » Théodoret montrera clairement de quel côté vont ses préférences : Du simple point de vue du service rendu

---

42. *Ep.* 81 ; P.G., 83, 1261 C.
43. *De Prov.*, 2 ; P.G., 83, 584-585 A.
44. *Graec. aff. cur.*, 4 ; P.G., 83, 916 B.
45. *De Prov.*, 6 ; P.G., 83, 652-661.

à la société, le travail est infiniment supérieur à la richesse. Dans leur collaboration en vue du bien commun, c'est le travail, en effet, qui joue le rôle déterminant. Sans lui, la richesse ne pourrait que conduire l'humanité à sa fin. La pauvreté, et le travail auquel elle pousse, sont la source de toute prospérité sociale, puisque c'est le travail qui fournit et la matière elle-même dont est constituée la richesse, et la transformation de cette matière en un objet utile à l'humanité[46].

Nous voudrions, en terminant ce rapide examen de la pensée de Théodoret, prévenir une tentation : Il serait puéril de vouloir utiliser telles quelles, ou critiquer sans nuances, les considérations théologiques qu'il fit sur la réalité sociale de son époque, alors que nous avons à l'esprit l'organisation économique moderne. Ces considérations doivent bien plutôt nous être un encouragement à tenter de nos jours un effort de réflexion analogue, pour discerner le plan de la Providence sur cette organisation, et les exigences qu'il comporte...

---

46. *Ibid.*, col. 661 B.

CONCLUSION

Nous avons jusqu'ici présenté d'une manière analytique et historique, les diverses considérations de Jean Chrysostome et des Pères Antiochiens avec lui à propos du travail corporel. Nous voudrions, en terminant, rassembler les données communes principales qui se font jour dans la tradition d'Antioche, et dégager l'apport original que cette École peut fournir à une théologie du travail.

I. — L'IMAGE DE DIEU COMME FONDEMENT D'UNE THÉOLOGIE DU TRAVAIL

A propos de Diodore de Tarse, nous avons souligné l'intérêt de l'interprétation du mot biblique : « Faisons l'homme à notre image... et qu'ils dominent »[1]. Après avoir suivi cette exégèse, chez Jean Chrysostome, puis de Diodore à Théodoret, nous pouvons nous rendre compte et de son importance pour une théologie du travail, et en même temps, de sa nouveauté. On avait, certes, remarqué déjà que, par son travail, l'homme est image de Dieu[2], mais sans donner à

---

1. *Supra*, p. 152 sq.
2. Cf. G. Thils, *Théologie des Réalités terrestres*, I, Préludes, Bruges, 1946, p. 188 ; ou encore E. Borne et F. Henry, *Le travail et l'homme*, Paris, 1937, pp. 137-138.

cette considération la place vraiment centrale que lui attribuent les Pères Antiochiens, et sans la rattacher explicitement, comme ils le font, à la parole de Dieu. Rappelons-en synthétiquement les éléments essentiels, et leurs ramifications.

Nous avons rencontré deux utilisations principales du texte biblique. La première, très clairement mise en valeur par Diodore de Tarse, sera dominante chez Jean Chrysostome, et restera présente à l'esprit de tous les Antiochiens, jusqu'à Théodoret. C'est l'interprétation *« κατὰ τὸ ἀρχικόν »*. L'homme est image de Dieu non par la raison, ni par l'invisibilité de l'âme, mais par la domination qu'il exerce sur le monde. Comme Dieu est roi et chef de toutes choses visibles et invisibles, ainsi l'homme domine sur tous les êtres visibles. L'argument qui fonde cette exégèse, est, nous expose Théodoret, « très clair », puisqu'après avoir dit : « Faisons l'homme à notre image », Dieu ajoute : « et qu'ils dominent »[3]. L'autre justification, celle que Diodore surtout et Jean Chrysostome mirent en avant, est le mot de Paul dans la première Épître aux Corinthiens, « L'homme est l'image... de Dieu, et la femme est le reflet de l'homme »[4]. Si l'homme seul est dit image, c'est que lui seul, sans être soumis à personne de créé, commande à tout ce qui est sur terre. La femme, elle, est soumise à l'homme. « L'image de Dieu », en l'homme, est donc le fondement de ses relations de domination vis-à-vis du *« κόσμος »*[5].

La deuxième utilisation du texte de Gen. 1, 26, concerne directement le travail en tant qu'activité

3. *Quaestiones in Gen.*, I, interr. XX, P.G., 80, 104-105.
4. *I Cor.*, 11, 7.
5. Cf. Borne et Henry, *o. c.*, p. 141 : « Le travail, comme la propriété... est l'expression du « domaine » que l'homme possède par délégation divine sur le reste des choses créées ».

« créatrice ». Suggéré seulement dans l'œuvre de Chrysostome[6], ce rattachement de l'invention par l'homme des « arts » et des « techniques » au *« κὰτ' εἰκόνα »*, va être très clairement affirmé et par Sévérien[7], et par Théodore[8]. Théodoret pourra le présenter comme une interprétation désormais aussi commune que celle par la domination. Comme le Dieu qui a tout fait, l'homme est en quelque sorte lui aussi un créateur[9].

La base scripturaire ainsi solidement jetée, les Pères de l'École d'Antioche vont pouvoir y appuyer leur réflexion théologique sur le travail de l'homme et faire de celui-ci une imitation du « travail » de Dieu. Nous avons noté comment cette relation entre travail de l'homme et travail divin n'est pas nettement mise en relief par Jean Chrysostome. Celui-ci se contente de comparer Dieu à un artisan, de mettre en parallèle l'activité divine et l'activité humaine, de montrer l'intentionnalité qui inspire l'une et l'autre. Mais, à part une allusion que nous avons rappelée, lorsqu'il traite de la nature de l' « art »[10], Jean ne fait pas explicitement du pouvoir créateur de Dieu l'exemplaire de la faculté d'invention de l'homme[11]. Au contraire, l'activité « technique », l'organisation de la matière, sera, aussi bien chez Sévérien que chez Théodoret, une conséquence directe de la présence de l'image divine en l'homme. La « raison », ou « sagesse », va prendre ici une place prépondérante, et retrouver ainsi un rôle important dans la théologie

6. p. 130.
7. p. 155 sq.
8. p. 160.
9. *Quaestiones in Gen., in loco nuper citato.*
10. *Supra,* p. 130.
11. pp. 43-52.

de l'image. Déjà chez Jean Chrysostome, c'était par la raison que l'homme pouvait vraiment « dominer » les autres êtres. Chez Sévérien de Gabala, l'intelligence sera la « lumière » permettant à l'homme de découvrir les richesses cachées dans la nature et de développer les virtualités de celle-ci[12]. Théodore également attribue à la « sagesse » reçue de Dieu l'invention des premiers arts. Une fois l'homme intrônisé sur le monde, Dieu « entre dans son repos », et confie à son image le soin de continuer son œuvre dans le *κόσμος*[13]. Enfin, Théodoret, s'appuyant sur la réflexion de ses prédécesseurs, exalte cette « sagesse » de l'homme, qui lui permet, par son art, d'imiter l'œuvre de Dieu dans la nature, et qui conduit le travail des mains[14]. Une telle insistance sur le rôle de l'intelligence est-elle donc un retour à la conception de l'image rejetée par Diodore ? Nous ne le pensons pas. L'intelligence, la raison, devient, dans la théologie des Antiochiens, un « moyen » de domination, une faculté créatrice. Mais ce qui fait de l'homme l'image de Dieu, c'est le fait même d'être chef *« τὸ ἀρχικόν »*, le fait d'être créateur, *« τὸ δημιουργικόν »*[15].

---

12. p. 157.
13. p. 160.
14. p. 163. On se souviendra cependant que la ressemblance entre le travail de Dieu et celui de l'homme ne saurait être qu'analogique : cf. pp. 44-45.
15. Dans un ouvrage polonais que nous n'avons malheureusement pas pu consulter, *Cosmologie biblique*, J. Archutowski, après une étude du premier récit de la Création (*Gen.*, I-II, 4), est enclin à « traduire la ressemblance de l'homme avec Dieu par une ressemblance dans la vertu créatrice — l'homme en tant que « *« μικροκτίστης »* — et dans le pouvoir sur le monde — l'homme en tant que petit *« παντόκρατωρ »* — (cité dans « Revue Biblique », 44 (1935), p. 111). C'est tout à fait dans la perspective antiochienne. S. Thomas unit lui aussi les deux membres de phrase de *Gen.*, I, 26. Il explicite plus que les Antiochiens le lien entre raison et domina-

On comprendra sans peine les avantages d'une telle présentation de la théologie de l'image : L'homme se trouve situé vis-à-vis de Dieu, dont il est le représentant comme chef et roi, le continuateur dans l'œuvre de la Création, chargé de poursuivre l'organisation du monde matériel. Par le fait même, l'homme est également « situé » dans ce monde qu'il domine et transforme. Dans cette vaste perspective, c'est non seulement le travail au sens restreint, mais la « technique », dans la signification la plus moderne du terme, qui se trouve exaltée, comme une participation au pouvoir « démiurgique » de Dieu : La technique plus que le travail, d'ailleurs, si celui-ci est conçu seulement comme une activité matérielle[16].

---

tion : « Quia tamen aliquid homo de lumine intellectuali participat, ei secundum providentiae divinae ordinem subduntur animalia bruta, quae intellectu nullo modo participant. Unde dicitur (*Gen.*, I, 26) : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, scilicet secundum quod intellectum habet, et praesit piscibus maris, et volatilibus coeli, et bestiis terrae » (*Contra Gentes*, III, 8). On le voit, la perspective est différente de celle des Antiochiens : alors que ceux-ci — en particulier J. Chrysostome — considèrent l'image de Dieu chez l'homme dans le fait qu'il commande, la raison étant un moyen de ce commandement, la réflexion de S. Thomas voit l'image dans la raison, et comme conséquence le commandement. Il semble bien que la position de S. Thomas représente un approfondissement théologique de ce que suggéraient les Antiochiens : si l'homme commande, c'est qu'il est raisonnable, et la raison est le fondement de sa ressemblance à Dieu.

16. *Supra*, p. 157. La perspective est différente de celle proposée par E. Borne et F. Henry, *o. c.*, pp. 137-138 : « Dignité métaphysique qui donne à l'humble activité musculaire la dignité d'une cause seconde et la fait collaborer au développement de la création. Dans la mesure où une créature est cause, elle est image de Dieu, image de la causalité souveraine ». Les Pères Antiochiens ne se placent pas sur le plan de la causalité seconde qui peut être attribuée à tout travail, même à celui d'une machine ou d'une activité naturelle. Leur point de vue est plus spécifiquement humain. L'homme est image de Dieu par son travail d'une manière unique, celle d'un « créateur », transcendant, grâce à l'intelligence, la causalité mécanique.

Une telle situation, entre Dieu et le monde, confère à l'action de l'homme une responsabilité exceptionnelle. Son « pouvoir » sur le monde — dans une perspective plus chrysostomienne —, sa faculté créatrice — selon Théodore, Sévérien, ou Théodoret —, étant attachés à sa nature même, ne cessent pas en effet après la faute. Par le péché cependant, l'homme faillit à sa mission : son pouvoir devient abusif, et entraîne la création dans les maux les plus grands[17] ; son travail détournera de leur but les êtres faits pour chanter la gloire de Dieu[18]. Comme Adam refusant d'obéir, comme les constructeurs de Babel, il attire alors sur lui-même aussi bien que sur son œuvre, la malédiction divine[19].

La richesse de la perspective Antiochienne, qui fonde la « théologie du travail » dans la notion d'image de Dieu, est en effet de mettre en valeur la solidarité de la nature entière, du *« κόσμος »*, et de l'homme, son chef : Le monde matériel n'a de sens que pour l'homme ; il est à son service. C'est la table, la maison de l'homme. Longuement développée chez Jean Chrysostome[20], cette conception se retrouve chez tous ses successeurs. La faute du maître de maison fait sentir ses funestes conséquences sur les serviteurs, et « assujettit la créature à la corruption »[21]. La gloire dont il sera revêtu, par contre, lors de la Résurrection, rejaillira sur les êtres liés à son destin[22]. Enfin, puisque, vis-à-vis du monde, l'homme est le représentant du Seigneur, on comprendra comment est nécessaire

---

17. Voir surtout pp. 9-12, par exemple, la signification du déluge.
18. P. ex. la fabrication d'idoles, p. 121 ; les arts inutiles, ibid.
19. Cf. ch. VII, § 2 : Action de Dieu et travail de l'homme.
20. Cf. ch. I, § 1.
21. *Rom.*, 8, 20. Ainsi Chrysostome, pp. 10-13.
22. *Ibid.*

l'intervention favorable de Dieu, pour que le travail humain soit fécond. Cette idée, que nous avons souvent rencontrée, est une conséquence normale de la notion antiochienne de l'image[23].

2. — LA PEINE ET LE TRAVAIL

Tout au cours de l'histoire humaine, semble-t-il, la notion de travail a éveillé dans les esprits l'idée d'une activité pénible[24]. La réaction à cette idée n'a pas été la même dans tous les peuples : alors que chez les Grecs, on a exclu les tâches matérielles des occupations du *« καλοκάγαθος »*, pour les rejeter sur une caste d'esclaves, les Rabbins Juifs, au contraire, ont exalté le travail des mains, le décrivant parfois comme « l'épouse » de l'étude de la Loi[25]...

Nous avons relevé, chez S. Jean Chrysostome, plusieurs notations susceptibles d'éclairer une considération chrétienne de la peine attachée au travail. Et tout d'abord, la différence des deux concepts : Le mot français « travail » comportait dès l'origine une signification pénible[26]. La langue de Chrysostome, elle, possède deux termes, de sens divers : *« πόνος »* et *« ἐργασία »*. L'usage, d'ailleurs, traduira bien la mentalité grecque, où la *« σχολή »* reste un idéal :

---

23. Cf. pp. 23, 142-143.

24. Voir J. Lacroix, *La notion de travail*, dans « Cahiers Universitaires Catholiques », supplément au n° 7 de mai 1952.

25. Cf. W. Bienert, *o. c.*, pp. 120-121. Sur l'attitude opposée du monde Juif et des Grecs vis-à-vis du travail corporel, on pourra consulter toute la première partie de cet ouvrage, pp. 21-184.

26. J. Lacroix, *a. c.* ; Littré met aussi principalement l'accent sur cet aspect « laborieux » : « peine qu'on prend pour faire quelque chose » (au mot Travail, 6°). C'est encore la signification du mot italien « travaglio ».

Nous avons noté comment le mot « *πόνος* » tend à s'appliquer d'une façon générale, à toutes les activités matérielles de l'homme[27]. Mais, lorsqu'il parle en rigueur de termes, Chrysostome distingue formellement : « Autre chose est travailler *(ἐργάζεσθαι)*, autre chose peiner » *(πονεῖν)*[28]. La peine n'est donc pas un élément essentiel au travail. Les données du vocabulaire se trouvent confirmées par la doctrine : Si le mot « *πόνος* » a pu empiéter sur le domaine d' « *ἐργασία* », il semble bien, par contre, que ce dernier terme garde chez les Pères Antiochiens, la signification primordiale d'activité en vue d'un résultat à produire, et ne soit jamais contaminé par quelque idée de peine ou de souffrance. La preuve la moins discutable est la désignation de l'œuvre de Dieu par « *ἐργασία* ». Dieu travaille, mais sans peine ni fatigue, sans être soumis aux conditions matérielles qui limitent notre puissance d'action[29]. Il y eut, dans l'histoire humaine, un moment privilégié où l'homme aussi travaillait sans peine : « *ἦν τότε ἐργάζεσθαι χωρὶς πόνων* » [30]. Bref, la peine n'est pas indivisible du travail, elle se confond encore bien moins avec lui ; elle s'est greffée un jour sur cette activité principale de l'homme, en conséquence de la malédiction du sol qui suivit le péché d'Adam. Le lien entre peine et travail est seulement accidentel.

Nous savons donc d'où vient le caractère pénible du travail : c'est une conséquence de la faute. Il nous faut rechercher maintenant comment le péché peut avoir une influence sur l'activité matérielle de l'homme, en d'autres termes, essayer de préciser

---

27. p. 73.
28. p. 57. Voir aussi toute l'étude du vocabulaire, pp. 66-74.
29. Cf. *supra* note 14.
30. p. 57.

comment la peine du travail s'insère dans le contexte théologique du péché.

C'est de deux façons surtout que, selon Chrysostome, le péché de l'homme affecte son travail. Une phrase l'exprime très clairement : « En même temps que ton corps était condamné à la souffrance et à la mort, la terre fut frappée de malédiction, et dut supporter des ronces et des épines »[31]. C'est donc par la mortalité du corps, et par la « corruption » à laquelle était enchaînée la terre, que le péché atteint le travail humain. Le deuxième motif de la peine du travail est celui que nous révèle plus directement l'Écriture : Avec elle, Jean Chrysostome constate la tension qui, du fait de la faute, existe entre l'homme et la création matérielle. Tension mitigée d'ailleurs, par la « philanthropie » divine, qui n'a pas voulu que la nature se rebellât contre celui qui pourtant s'était révolté contre Dieu[32]. Les éléments du monde continuent à seconder les efforts de l'homme, les animaux domestiques continuent à partager son labeur[33]... Mais malgré cette prévenance de Dieu pour atténuer la souffrance humaine, il reste que le monde matériel a été entraîné par l'homme dans la déchéance, qu'il « souffre » à cause de nous. C'est donc tout d'abord par l'intermédiaire du monde sur lequel s'exerce le travail que le péché conférera à celui-ci un caractère pénible : « C'est parce que la malédiction de la terre à son tour troublait la tranquillité et la sécurité de l'homme que (Dieu) dit : « La terre sera maudite en tes travaux », expliquait Jean Chrysos-

---

31. p. 10.
32. Cf. en particulier le Sermon : *Quod primus homo toti praelatus sit creaturae, supra,* p. 9.
33. pp. 21-22 ; 65-66.

tome[34] ... L'autre cause directe de la peine de l'homme au travail, c'est la condamnation du corps à la souffrance et à la mort. Il faut ici rappeler la complaisance avec laquelle Chrysostome décrit la condition privilégiée du corps humain au Paradis terrestre[35]. Le travail ne devint pénible que lorsque le corps de l'homme fut rendu mortel ; la souffrance qui en résulte est une conséquence de cette mortalité : « parce que notre nature est mortelle et corruptible », dira Théodore de Mopsueste, « par l'effort, elle se dissout ». C'est une des raisons pour lesquelles l'activité humaine diffère de l'action divine[36].

Bien qu'elle soit le fruit de la faute, la peine du travail n'est pas seulement une donnée négative et stérile. Dieu n'ajoute pas le mal au mal, il apporte un remède à l'infirmité. Le travail pénible, dans l'intention du Seigneur, devient ainsi un moyen de ramener l'homme dans le droit chemin ; il prend une valeur éducative. Valeur éminemment chrétienne, d'ailleurs : Il ne s'agit pas seulement, en effet, de « forger » par l'effort, un tempérament robuste, une volonté plus ferme, encore que cet aspect ne soit pas absent de l'optique antiochienne[37]. Mais la souffrance et la peine du travail, la résistance du monde visible à l'action dominatrice de l'homme, va amener ce dernier à prendre conscience de sa condition de créature et de pécheur devant Dieu. Ce sera le « frein » à l'orgueil humain, le rappel de la désobéissance initiale, dont les ronces et les épines demeurent comme des

---

34. *Supra*, p. 11.
35. pp. 54-55.
36. Dans R.-M. Tonneau et R. Devreesse, *Les Homélies Catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, « Studi e Testi », n° 145, Città del Vaticano, 1949, p. 49-51 (*Homélie* 2, 16) et p. 469 (*Hom.* 15, 4). — Cf. Chrysostome, *supra*, p. 65.
37. Cf. en particulier ch. IV, § 2 : Le travail, loi de nature.

monuments commémoratifs[38]. C'est l'aspect « rédempteur » du travail, que Jean Chrysostome appelle un « remède » : la conséquence même de la faute devient le moyen du retour à Dieu. Par le fait de la peine, l'homme prend conscience de ce qu'un jour il entendit une sentence de mort[39], et la difficulté qu'il rencontre à soumettre la matière, le fait se souvenir qu'un jour lui-même refusa d'être soumis au Maître universel[40]. Au Paradis déjà, le travail — indépendamment de la faute, notons-le — rappelait à l'homme sa condition de créature[41]. Après la transgression, l'échec et la peine lui rappelleront qu'il est pécheur, et, dressant devant lui comme un mur sur la route qui l'éloignait de Dieu, le ramèneront à l'amour du Seigneur[42]. Et lorsque l'homme sera définitivement revenu à son Maître, alors sera aboli l'antique sentence : « C'est à la sueur de ton visage que mangeras ton pain »[43] ; et la création, à nouveau soumise à l'homme[44], participera elle aussi aux bienfaits de la Rédemption[45].



Bien d'autres éléments très suggestifs sont fournis par la tradition antiochienne à une théologie, une morale, ou une spiritualité du travail : Nature et limite de l'obligation de travailler, occupation matérielle et contemplation, rôle social du travail, charité comme but du travail, nature et fin des « arts » ...

---

38. Cf. surtout ch. III, § 2, pp. 61-62 et pp. 10-11.
39. p. 65.
40. pp. 10-11.
41. Cf. pp. 57-58.
42. p. 63.
43. p. 73.
44. Cette soumission déjà commence ici-bas pour les « justes ». Cf. pp. 22-23.
45. Ainsi, p. 13.

Nous ne saurions, sans risque de redites, les reprendre ici. Les deux sujets autour desquels, dans cette conclusion, nous avons groupé les diverses données offertes par l'analyse, nous semblent les plus importants, parce qu'ils sous-tendent l'ensemble de la pensée de Chrysostome et des Antiochiens sur le travail, parce qu'aussi ils rattachent celui-ci aux plus grandes manifestations de la divine « Philanthropie » : la Création et la Rédemption. Telle quelle, avec son aspect fragmentaire, avec sa référence à une situation économique et sociale bien diverse de celle de notre époque industrialisée, la réflexion de Chrysostome et de la Tradition Antiochienne apportent, nous n'en doutons pas, une contribution considérable à une théologie du travail, valable encore pour l'homme du vingtième siècle, aidant celui-ci à comprendre mieux et la portée de son effort pour dominer la terre toujours davantage, et le sens de la souffrance à laquelle si souvent l'enchaîne son travail...

BIBLIOGRAPHIE

A) Études particulières

SUR JEAN CHRYSOSTOME

1. Sources

D. JOANNIS CHRYSOSTOMI ARCHIEPISCOPI CONSTANTINOPOLITANI *Opera*, Venetiis, 1549.

S. JOANNIS CHRYSOSTOMI : *Opera Graece*, ed. H. Saville, Etonae, 1612.

S.P.N. JOANNIS CHRYSOSTOMI : *...opera omnia quae exstant* vol. 1-13 ; *opera et studio* D. B. de Montfaucon... *Accurante* J.-P. Migne, Paris, 1862.

— *Œuvres complètes de S. Jean Chrysostome*, nouvelle traduction française par l'abbé Bareille, Paris, 1865-1878.

JEAN CHRYSOSTOME : *Huit Catéchèses baptismales*, éditées par A. Wenger, Sources chrétiennes n° 50 ; Paris, 1957.

2. Littérature

BAUR Chrys. : *Der heilige J. Chrysostomus und seine Zeit*, München, 1. Band, 1929 ; 2. Band, 1930.

CARRILLO DE ALBORNOZ Angel : *San Juan Crisostomo y su influencia social en el Imperio Bizantino del siglo IV*, Madrid, 1934.

CATHERINET F.-M. : « S. Jean Chrysostome. Sa jeunesse. Sa vocation », dans *Ami du Clergé*, 67 (1957), pp. 33-41.

ERMONI V. : *S. Jean Chrysostome*, coll. « La pensée et l'œuvre sociale du Christianisme », Études et documents, Paris (2e éd.), 1911.

HAIDACHER S. : « Studien über Chrysostomus Eklogen » dans *Sitzungsberichte der Ks. Akademie der Wissenschaft*, 144 (1902), IV. Abhandlung, Wien.

LEGRAND Ph.-E. : « *Saint Jean Chrysostome*, coll. « Les moralistes chrétiens », Paris, 1924.

MOULARD A. : *S. Jean Chrysostome, sa vie, son œuvre*, Paris, 1941.

NAEGELE A. : « Johannes Chrysostomus und sein Verhältnis zum Hellenismus », in *Byzantinische Zeitschrift*, 13 (1904), pp. 73-113.

NAEGELE A. : « Ueber Arbeitslieder bei Johannes Chrysostomus », in *Berichte der Phil. Hist. Klasse der K. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft zu Leipzig*, 1905, pp. 101-142.

PETIT L. : « Un texte de S. Jean Chrysostome sur les Images » dans *Echos d'Orient*, 11 (1908), pp. 80-81.

VANDENBERGHE B.-H. : « La théologie du travail dans S. Jean Chrysostome », in *Revista Española de Teologia*, 16 (1956), pp. 475-495.

VANDENBERGHE B. H. : « S. Jean Chrysostome et la dignité du travail », dans *La Vie spirituelle*, 92 (1955), pp. 477-487.

VANDENBERGHE B. H. : « L'âme de Chrysostome » dans *La Vie spirituelle*, 99 (1958), pp. 255-281.

WENGER A. : « La tradition des œuvres de S. Jean Chrysostome. I. Catéchèses inconnues et homélies peu connues », dans *Revue des Etudes Byzantines*, 14 (1956), pp. 5-47.

SUR SÉVÉRIEN DE GABALA

ZELLINGER J. : *Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala*, Altestamentliche Abhandlungen, Band VII, 1. Heft, Münster-in-W., 1922.

ZELLINGER J. : *Studien zu Severian von Gabala*, Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 8, Munster-in-W., 1926.

SUR THÉODORE DE MOPSUESTE

DEVREESSE R. « Anciens Commentateurs Grecs de l'Octateuque », XV. Théodore de Mopsueste, dans *Revue Biblique*, 32 (1936), pp. 364-383.

DEVREESSE R. : *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Studi e Testi, nº 141, Città del Vaticano, 1948.

DEVREESSE R. : *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes* (I-LXXX), Studi e Testi, nº 93, Città del Vaticano, 1939.

SWETE H. B. : *Theodori Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii*, The Latin Version with the Greek fragments, Cambridge, vol. I, 1880, vol. II, 1882.

SUR THÉODORET

THEODORETI CYRENSIS EPISCOPI *Opera Omnia edidit* ... J. L. Schulze... dans Migne, Parisiis, 1859-1864, t. 1-5.

*
* *

B) Ouvrages généraux

CAMELOT P.-Th. : « La théologie de l'Image de Dieu », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 40 (1956), pp. 443-471.

FOERSTER : « δημιουργός », in *Th. W.*, II, Stuttgart, 1935, p. 61.

FOERSTER : « κτίζω », in *Th. W.*, III, Stuttgart, 1938, pp. 999-1034.

GRONAU K. : *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig und Berlin, 1914.

HARNACK A. v. : « *κόπος* » (« *κοπιᾶν, Οἱ κοπιῶντες* ») im früh-christlichen Sprachgebrauch », in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 27 (1928), pp. 1-11.

HAUSHERR Ir. : « L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme », dans *Orientalia Christiana Periodica*, 1 (1935), pp. 328-360.

KMOSKO M. : « Liber Graduum », Praefatio, editio, traductio latina, in *Patrologia Syriaca*, accurante R. Graffin, pars Ia, tomus III, Parisiis, 1926.

PHILOPONUS J. : *De opificio mundi*, ed. Reichardt, Lipsiae, 1897.

SEIPEL I. : *Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter*, Theologische Studien der Leo-Gesellschaft 18, Wien, 1907.

C) Quelques ouvrages récents sur le travail[1]

BERTRAM G. : « ἔργον », « ἐργάζεσθαι », in *Th. W.* II, Stuttgart, 1935, pp. 631-649.

BIENERT W. : *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel*, Eine Grundlegung evangelischer Sozialethik, Stuttgart, 1954.

BORNE E. et HENRY F. : *Le travail et l'homme*, Paris, 1937.

CHENU M.-D. : *Pour une théologie du travail*, Paris, 1955.

X.X.X. : *Civilisation du travail, civilisation du loisir*, dans la coll. « Recherches et débats », du Centre Catholique des Intellectuels Français (C.C.I.F.), cahier n° 14, de janvier 1956.

D'ARRAGON J.-L. : « Il faut soutenir les faibles », dans *Sciences Ecclésiastiques*, 7 (1955), pp. 5-22 ; 173-203.

GEOGHEGAN A.-T. : *The attitude towards labor in early christianity and ancient culture*, Washington, 1945.

GRYGLEWICZ F. : « La valeur morale du travail manuel dans la terminologie grecque de la Bible », dans *Biblica*, 37 (1956), pp. 314-337.

HOLZAPFEL H. : *Die sittliche Wertung der körperlichen Arbeit im christlichen Altertum*, Würzburg, 1941.

LACROIX J. : « La notion de travail », dans *Cahiers Universitaires Catholiques*, Supplément au n° 7 de mai 1952.

LESETRE H. : article « Travail », dans *Dictionnaire de la Bible* (Letouzey), t. V, Paris, 1912, col. 2302-2305.

---

1. Notre but n'est pas de donner une bibliographie complète sur le travail, mais seulement de signaler les ouvrages ayant quelque relation avec notre recherche.

Lesetre H. : « Réflexions sur le travail », dans *Lumière et Vie*, n° 20, mars 1955.
Mauris E. : *Le travail de l'homme et son œuvre*, coll. Cahiers théologiques n° 27, Neufchâtel, 1950.
Richardson A. : *The biblical doctrine of Work*, London (2e éd.), 1954.
Rondet H. : « Éléments pour une Théologie du travail », dans *Nouvelle Revue Théologique*, 77 (1955), pp. 27-48 ; 123-143.
Termes Ros P. : *El trabajo segùn la Biblia*, Oracion inaugural del Curso Académico 1955-1956, Barcelona, 1955.
Thils G. : *Théologie des Réalités terrestres.* I. Préludes, Bruges, 1946.
Tilgher A. : *Homo Faber*, Storia del concetto di Lavoro nella civiltà occidentale (3e édition), Roma, 1944.
Todoli J. : « Teologia del Trabajo », dans *Revista Española de Teologia*, 12 (1952), pp. 559-579.
Welty E. : *Vom Sinn und Wert der Menschlichen Arbeit*, aus der Gedankenwelt des hl. Thomas von Aquin, Heidelberg, 1946.

TABLE DES TEXTES SCRIPTURAIRES [1]

1. Nous ne donnons ici que les textes explicitement cités.

TABLE DES TERMES GRECS PRINCIPAUX

TABLE DES AUTEURS CITÉS

TABLE DES MATIÈRES

Dépôt légal 3e trim. 1959 n° 3698 — Imp. de l'Est, rue Renan, Besançon

THÉOLOGIE



DEPUIS trente ans, la théologie française connaît un bel essor. Des livres de haute tenue scientifique, des collections savantes continuent l'œuvre des pionniers du début du siècle. Plusieurs éditeurs ont mis la doctrine commune à la portée du laïc cultivé dans de petits livres de vulgarisation souvent écrits par des maîtres. Il semble cependant qu'en marge de ces travaux de genre littéraire assez divers il y ait place pour des ouvrages qui, sans laisser d'être solides, appuyés de références précises, s'efforceraient de présenter Recherches et Synthèses *dans une perspective pastorale ; non pas Théologie pastorale ou théologie spirituelle, mais théologie orientée vers la vie spirituelle, la pastorale et l'Action catholique. Le titre de la collection veut être assez compréhensif pour ne pas préjuger de l'avenir.*



Parus :

NOTES SUR LA THÉOLOGIE DU PÉCHÉ, par H. RONDET, S.J.

PAGES CHOISIES DE NEWMAN, par le Dr GORCE.

VOCABULAIRE BIBLIQUE, par le R.P. BONSIRVEN, S.J.

En préparation :

INTRODUCTION A LA THÉOLOGIE DU MARIAGE, par H. RONDET, S.J.

PASTEUR DU PEUPLE DE DIEU : L'EVEQUE d'après Saint Augustin, par Cl. JOURJON.

POUR UNE ECONOMIE DU BIEN COMMUN, selon la doctrine sociale de l'Eglise, par G. DUCOIN, S.J.